İKİNCİ BÖLÜM
METİN

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن النظام، وخصّص من بينها نوع الإنسان بمزيد الطول والإنعام، وأرشدهم طريق معرفة الاستدلال من المصنوع إلى الصانع ذي الجلال والإكرام، وشرّفهم بمعرفة الوحدانية من علم التوحيد والأحكام، وهدى أهل السعادة منهم بالإيمان والإسلام ليعبدوا ما هو الحق وليجتنبوا عن الضلالة في عبادة الأصنام.

والصلاة على خير خلقه محمد سيّد الأنام وعلى آله وأصحابه مؤيّد الإسلام.

قال: (**الحمد لله**)[344]

أقول: الحمد في اللغة: هو الثناء الجميل، وفي الاصطلاح: الوصف بالجميل على جهة التفضيل. واللام فيه للاستغراق على ما عرف. والشكر: إظهار النعمة قبل الاعتراف بإنعام المنعِم وقبل امتثال الأوامر والنواهي؛ وقيل: شكر كل شيء أداء ما كان واجبا فيه. والحمد نقيضه الذمّ، والشكر نقيضه الكفران. قال الله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة، ١٥٢/٢] ومورد الحمد أخصّ؛ لأنه يكون باللسان وحده، ومتعلّقه أعمّ؛ لأنه يعمّ النعمة وغيرها. يقال: حمدتُ على نعمه، وحمدتُ على شجاعته. والشكر بالعكس من ذلك بأن مورده يكون باللسان واليد وغيرهما، ومتعلّقه النعمة لا غير. والفرق بين الحمد والمدح أن الحمد يكون قبل الإحسان، والمدح بعده. وقال في **الكشّاف**: إن الحمد والمدح هما أخوان.[345] الله: اسم للذات المستجمع لجميع الصفات. والربّ بمعنى المربّي. والعالَم: ما سوى الله تعالى. والصلاة من الله تعالى الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن المؤمنين الدعاء.

قال: (**قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة**)[346]

أقول: الحق: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المطابق. ويقابله الباطل، فيطلق عليها باعتبار اشتمالها على الحكم الغير المطابق. وأما الصدق: وهو الحكم المطابق للواقع، فيختصّ بالأقوال، إذ يقال: قول صادق، ولا يقال: اعتقاد صادق، ولا: دين صادق، ولا: مذهب صادق. والكذب يقابله. فيكون الحق أعمّ من الصدق

---

[344] أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت: ٧١٠)، **العمدة في العقائد**، المحقق: تمل يشيل يورت، إسطنبول ٢٠١٩، الناشر: أندلس، ص.٢٩.

[345] **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، للزمخشري أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت: ٥٣٨)، ٧٩/١.

[346] النسفي، **العمدة**، ص.٢٩.

مطلقا. قيل: إن كان القول مطابقا للواقع فهو الصدق، وإن كان مطابقا للواقع والاعتقاد فهو الحق. فعلى هذا يكون الحق أعمّ من وجه من الصدق؛ لأنّا إذا اعتبرنا هذين الاعتبارين معا في القول فاجتمعا إذًا حينئذ فافترقا.

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو أن لا يمكن تصوّر ذلك الشيء بدونه، كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الإنسان؛ فإن تصوّره لا يمكن بدون تصوّرهما. وقد يقال: إن ما به الشيء هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخّصه هويّة، ومع قطع النظر عنهما ماهيّة. قيل: الماهية يطلق غالبا على الأمور المعقولة والذات، والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود.

والشيء: هو الموجود. والثبوت، والوجود، والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصوّر، خلافا للمعتزلة. فإن الشيء عندهم أعمّ من الموجود، والثبوت أعمّ من الوجود.

فإن قلت: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء [يكون] لغوا بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة. قلنا: المراد أن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسمّيه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمورٌ موجودة في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود. وهذا كلام مفيد، ربّما يحتاج إلى البيان.

فإن قلت: ما هذا الإضافة إما من قبيل «غلام زيد» أو «خاتم فضّة» أو «ضارب زيد». قلت: من قبيل إضافة المسمّى إلى اسمه؛ لأن في نفيها –أي الحقائق– ثبوتها، وجه الاستدلال أن يقال للنافين: هل لهذا النفي حقيقة أم لا؟ إن قالوا: لا، بطل كلامهم ولا يثبت نفي الحقائق؛ وإن قالوا: نعم، ثبت حقيقة الشيء وهو النفي، فثبت حقائق الأشياء لعدم القائل بالفصل.

ولِقائل أن يقول: فلا فائدة في تعميم الدعوى، بل يكفي أن يقول: حقيقة الشيء ثابت، وحينئذ يكون الدليل ملائما للدعوى. وله أيضا أن يقول: إنما يثبت الدعوى إذا كان النفي شيئا، وفيه النزاع.

فإن قلت: إن قالوا: إن في النفي شكّا وفي الشكّ سكّا إلى غير النهاية، فما المخلص؟ قلت: المخلص إما الضرب المؤلم أو الإحراق بالنار حتى اعترفوا أو احترقوا.

ولِقائل أن يقول: أيّ شيء يعني بقوله **(لأن في نفيها ثبوتها)**؟[347]إن عنيت أن نفس النفي ثبوت فهو باطل؛ لأنه يلزم الجمع بين الثبوت واللا ثبوت. وإن عنيت أنه سبب للثبوت فهو أيضا باطل؛ لأنه لا بدّ من الملائمة بين السبب والمسبّب على ما عرف. ولا ملائمة بين الثبوت واللا ثبوت مستلزم للثبوت فهو أيضا باطل؛ لأنه يلزم الجمع بين النقيضين –أي الثبوت واللا ثبوت–. ويمكن أن يجاب عنه بأنه مستلزم، فينتفي النفي فيلزم الثبوت، وهو المطلوب.

[347] النسفي، **العمدة**، ص.٢٩.

قال: (**والعلم بها متحقّق)[وأسبابه للخلق ثلاثة]**[348]

أقول: أي والعلم بالحقائق أو بثبوتها متحقّق. والعلماء ذكروا للعلم حدودا، المختار منها ما قاله الشيخ أبو منصور رضي الله عنه: إنه صفة يتجلّى بها لمن قامت هي به المذكور. أي يتضح، ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبّر عنه موجودا كان أو معدوما.

وأسبابه للخلق –لا للخالق، فإن علمه تعالى لذاته لا بسبب من الأسباب– ثلاثةٌ. وجه الضبط: أن العلم الحاصل بالسبب إن كان من غيره فهو الخبر الصادق، وإن كان من نفسه فإن كان من أسباب ظاهرة فهو الحواسّ، وإن كان من باطنه فهو العقل.

إحديها: الحواسّ الخمس الظاهرة، وهي جمع حاسّة بمعنى القوة الحسّاسة. وأما الباطنية؛ فهي غير ثابتة عند المشايخ وإن أثبتها الفلاسفة.

الأول من الحواسّ الظاهرة السمع: هي قوة مودَعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ موضوعة لإدراك الأصوات الحيوانية.

والثاني البصر: وهي القوة المودعة في العصبتين المجوَّفتين اللّتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأدّيان إلى العينين موضوعة لإدراك الأنوار والظلم والأجسام والألوان وأشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكناتها والحسن والقبح وغير ذلك.

والثالث الشمّ: وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدّم الدماغ الشبيهتين بحَلَمتَيِ الثدْيِ موضعة لإدراك الروائح الطيبة والمنتنة.

والرابع الذوق: وهي قوة منبثّة في العصب المفروش على جِرم اللسان موضوعة لإدراك الحلاوة والمرارة والحموضة والحرافة وغير ذلك مما يمكن الإدراك بها.

الخامس اللمس: وهي قوة منبثّة في جميع البدن موضوعة لإحساس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والرخاوة والخفّة. وكل ذلك بخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال تلك القوى.

والثانية الخبر الصادق: أعني الخبر المتواتر: وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم –أي يوافقهم– على الكذب. وخبر الرسول.

فإن قلت: خبر الله تعالى مما يوجب العلم ولم يذكره! قلت: خبر الرسول خبر الله تعالى.

والثالثة العقل: وهو جوهر نوراني يدرك به المحسوسات بالمشاهدات والمغاييات بالاستدلال.

---

[348] النسفي، **العمدة**، ص.٢٩.

قال: (**وأنكرت السوفسطائية)[حقائق الأشياء]**[349]

أقول: أنكرت السوفسطائية حقائق الأشياء. ومأخذ "السوفسطائية" من قولهم: سفسط في الكلام إذا هُذي، فسموا بهذا لهذياناتهم، وهم طوائف عنادية، عندية، ولا أدرية؛ فالأولى ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام وخيالات باطلة. والثانية ينكرون ثبوتها، ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات حتى إذا اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث. والثالثة ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنّا شاكّون وشاكّون في أنّا شاكّون وهلمّ جرّا؛ قالوا: إنا رأينا أشياء ليس لها حقائق في الواقع، نحو السراب نراه ماء وليس بماء، والقمر في الماء نراه قمرا وليس كذلك، ونرى الصغير في البرّ كبيرا إذا كانت المسافة بعيدة وليس كذلك، ونرى الكبير على الشطّ صغيرا إذا كان الشطّ بعيدا؛ وإذا تأمّلنا فيها وجدناها على خلاف ما رأيناها. وإذا ثبت المدّعي في الواحد ثبت في الكل، فثبّت أن هذه العلوم والحقائق مَظْنونات وحُسْبانات وتخيُّلات لا حقائق لها، وبهذا ثبت أن لا اعتماد على البصر وسائر الحواسّ لجواز الغلط في الكل.

قلنا: لا نسلّم «نرى ماء بل، نرى سرابا، وكذلك القمر» فإنه لا نرى قمرا، بل عكسه في الماء، كما في المرآة نرى فيها عكس صورة الرائي لا عينها. وأما الكبير على الشطّ فنرى صغيرا، لكون الماء، ولهذا يظهر على راكب السفينة رؤس الأشجار أوّلا ثم الفروع والأغصان ثم الجذوع والأصول بخلاف البرّ؛ فإن أجزاء الأرض مصاعدة وهابطة، والصغير على الصاعد نرى كبيرا لصعود المكان؛ ولأن من شرط صحّة الإدراك بالحواسّ أن لا يكون المدرِك بعيدا جدّا ولا قريبا جدّا، وبأن البعد المفرط والقرب المفرط يخلّان بالإدراك. فثبت أن لا غلط في حواسّنا، بل الغلط والشبهة والشكّ في حواسّكم وعقولكم ونفوسكم، وقولكم «إذا ثبت المدّعي في الواحد ثبت في الكل» ممنوع.

والسُّمنية والبراهمة –وهما طائفتان من أقصى بلاد الهند– أنكروا العلم بالخبر، والشبهة مذكورة في المتن.

قوله (**وتواتر النصارى**)[350] إشارة إلى جواب دخل مقدّر. أما الدخل فهو أن يقال: لو كان التواتر موجبا للعلم لَكان تواتر النصارى على قتل عيسى عليه السلام موجبا للعلم، وليس كذلك؛ ولَكان تواتر المجوس على معجزات زرادشت موجبا للعلم، وليس كذلك. وأما الجواب هو أن يقال: إنما لم يكن تواتر النصارى موجبا للعلم؛ لأن مرجعه إلى الآحاد، فإن النقل نقل من الذين دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام، وكانوا سبعة نفر، ويتحقّق من مثلهم التواطؤ على الكذب. وكذلك أخبار

---

[349] النسفي، **العمدة**، ص.٣١.

[350] النسفي، **العمدة**، ص.٣١.

المجوس معجزات زرادشت مرجعه إلى الآحاد، فإنه روي أنه أدخل قوائم فرس الملك في بطنه بين يدي خواصّه، وذلك آية الوضع والاختراع، ولا يثبت به النقل المتواتر.

والملحدة والروافض أنكروا العلم بالعقل لتناقض قضاياه. فإن كل يثبت ما ادّعاه بالعقل وما تناقضت قضاياه لا يكون موجِبا للعلم. قلنا: قضاياه لا يتناقض قطّ، والاختلاف للقصور أو التقصير. وقوله (**قطّ**) إشارة إلى ردّ قولهم مع أنهم تناقضوا حيث أبطلوا العقل بالعقل به. والعقول متفاوتة بأصل الفطرة بالحديث، هو قوله عليه السلام: «إنهنّ ناقصات العقل والدين.»[351] الحديث، خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: لا تفاوت في العقل لكون العقل مناط للتكليف، والاستواء في التكليف يقتضي الاستواء فيما هو مناط له. قلنا: ممنوع، وما ينطلق عليه اسم العقل كافٍ في صحّة التكليف، والفضل للبعض فضل من الله تعالى.

والإلهام: وهو إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس سببا للمعرفة؛ لأنه معارض بمثله؛ فإنه إذا [قال]: إني ألهمت بأن ما أقوله حق، فخاصم يعارضه، ويقول: إني ألهمت بأن ما تقوله باطل. فإذا قال لخصمه: إنك لست من أهله. فيقابله بمثله.

وكذا التقليد لا يكون سببا للمعرفة؛ لأنه يعارض بمثله أيضا. فإنه إذا قال: ما أقوله حق؛ لأني قرّرت فلانا، وهو قائل بحقيقته. فخصمه يقول: إن ما يقوله باطل؛ لأني قرّرت فلانا. فغير قائل ببطلانه. والله أعلم.

فصل [في حدوث العالم]

قال: (**العالم محدَث**) **[خلافا للدهرية]**[352]

أقول: هذا الفصل في بيان حدوث العالم. المحدَث: ما لوجوده ابتداء أو الذي يكون مسبوقا بالعدم أو بالغير. والقديم: ما لا ابتداء لوجوده. واعلم أن قول المسلمين واليهود والنصارى والمجوس أن الأجسام محدَثة بذواتها وصفاتها. وقال أرسطوطاليس وأتباعه: إنها قديمة بذواتها وصفاتها.

وقال أكثر الفلاسفة لعنهم الله: إنها قديمة بذواتها محدَثة بصفاتها. وشبهتهم أن العالم لو كان حادثا لَكان موجودا بإيجاد الغير إيّاه، وذلك الإيجاد إما ذات الموجد القديم أو ذات الموجد المحدث أو معنى غيرهما، والكل باطل. أما الأول؛ فلأنه يستلزم قدم الحادث لوجود ما هو إيجاد له في الأزل، وقدم الحادث محال. وأما الثاني؛ فلأنه يستلزم اتّحاد الأثر والمؤثّر، وهو محال. وأما الثالث؛ فلأن ذلك المعنى إما قائم بنفسه أو بالغير، وهما محالان. أما الأول؛ فلأنه صفة، وهي لا تقوم بنفسها. وأما الثاني؛ فلأن ذلك الغير إما الموجد المحدث أو الموجد القديم، وهما محالان أيضا. أما الأول؛ فلأنه يستلزم تأثير الصفة في الموصوف، وهو محال؛ لأن الصفة

---

[351] **البخاري**، ١، ٦٨، (٣٠٤).

[352] النسفي، **العمدة**، ص.٣٣.

تابع ومتأخّر، ومن شرط التأثير السبقُ على الأثر. وأما الثاني؛ فلأن الإيجاد إما حادث أو قديم، وهما محالان أيضا. أما الأول؛ فلأنه يستلزم قيام الحادث بالموجد القديم، وهو محال؛ لأنه يلزم أن يكون القديم محلّا للحوادث. وأما الثاني؛ فلأنه يستلزم قدم الحادث، وهو باطل. والحلّ قولهم في الأزل؛ فلأنه يستلزم قدم الحوادث لوجود ما هو إيجاد له في الأزل ممنوع. وإنما يلزم ذلك لو كان تعلّق الإيجاد به في الأزل، وهو ممنوع، والإيجاد قديم والتعلّق حادث. وقولهم في الثاني؛ فلأنه يستلزم اتحاد الأثر والمؤثّر ممنوع. وإنما يلزم ذلك لو كان المؤثّر هو الإيجاد، وهو ممنوع، بل المؤثّر هو الفاعل المختار. وإذا عرفتَ هذا سهل، عليك الردّ في الباقي ولنا ما ذكر في المتن.

والحاصل من التقصيم أن العرَض: هو الذي يكون قائما بالغير. وفي هذا التعريف نظر؛ لأنه إن عنيت بلفظ القيام الوجود فهو مجاز، ولا يجوز استعمال المجاز في التعريف وإن عنيت الدوام في الزمان وهذا باطل. والحدّ الصحيح أن العرَض: اسم للصفات الثابتة للمحدثات الزائدة على الذوات.

قوله (**وهو الجوهر**)[353] –أي الجوهر الفرد–: وهو الجزء الذي لا يتجزّأ، وهو الذي لا يكون منقسما لا فعلا ولا وَهْما ولا فرَضا. وأنكرت الفلاسفة والنظّام وجوده، وزعموا أن الجزء وإن قلّ فهو ينقسم إلى ما لا نهاية له؛ لأن كل متحيّز يمينه غير يساره فيكون منقسما ضرورة. قلنا: جاز أن يكون الذات واحدة، والوجهان –أي اليمين واليسار– عرضان قائمان به، وهذا؛ لأن طرف الخطّ غير منقسم وإلا لا يكون طرفا.

وللمشايخ في إثبات هذا الجزء وجهان: الأول؛ أن هذا الجزء لو لم يكن موجودا لَكان الخردلة مساوية للجبل؛ لأن القلّة والكثرة والمساواة باعتبار الأجزاء، وأجزاؤهما متساويان منقسمان إلى غير النهاية، واللازم باطل والملزوم مثله. والثاني؛ أن اجتماع الأجسام بخلق الله تعالى[كان] ممكنا. وإذا كان الاجتماع ممكنا فكان الافتراق أيضا ممكنا، وإلا لَما أمكن الاجتماع، ثم نقول: هل يقدر الله تعالى على الافتراق أم لا؟ فإن قالوا: لا، يلزم الكفر؛ لأن نفي القدرة عن الممكِن كفر، وإن قالوا: نعم، يلزم الافتراق ضرورة زوال الاجتماع. ولا الافتراق بدون هذا الجزء؛ لأنه على تقدير عدم هذا الجزء يكون الاجتماع لازما ألبتة.

وهذان الوجهان ضعيفان؛ لأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألّف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به، والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء.

[353] النسفي، **العمدة**، ص.٣٣.

ولِقائل أن يقول: ما ذكر من الدليل على حدوث الأعراض لا يدلّ على حدوث جميع الأعراض القائمة بالسموات من الأشكال والامتدادات. أجيب عنه بأن نثبت حدوث بعض الأعراض بهذا الدليل وبعضها بدليل آخَر، وهو أنه إذا ثبت حدوث الأعيان ثبت حدوث الأعراض ضرورة، إنها لا تقوم إلا بها.

وله أيضا أن يقول: هذا الدليل يدلّ على حدوث جميع الأعراض، فينبغي أن يذكر هذا ونترك ذلك؛ وهو عكس قوله (**لأنها لا يخلو عن الحركة والسكون**)،[354] وفيه نظر؛ لأن الأعيان في آن الحدوث لا يكون متحرّكا ولا ساكنا؛ لأنها لا يكون مسبوقا بكون أصلا. اللّهمّ أن يكون المراد بالأعيان الأعيان التي تعددت عليها الأكوان وتجددت عليها الأعصار والأزمان.

قوله (**أو متأخّر عنها**)،[355] فيه نظر أيضا؛ لأن التأخر محال أيضا؛ لأن فيه الخلو كالسبق. قوله (**وإذا كان حادثا كان مسبوق العدم**)؛[356] لأن المعنى بالحادث هذا، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته؛ وإلا لَكان واجب الوجود، ولو كان واجب الوجود لَما سبقه العدم، والثاني باطل والمقدّم مثله. وقوله (**دليل على أن له محدِثا**)،[357] لامتناع الترجيح بلا مرجّح. قوله (**أما الممتنع؛ فظاهر**)[358] -أي فظاهر استحالته-؛ لأن ممتنع الوجود يمتنع أن يؤثّر في الغير. قوله (**إلى أن يتسلسل**)[359] التسلسل باطل. ومن الدلائل على بطلانه برهان التطبيق. وهو أن يفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبّق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني وهلمّ جرّا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص والزائدة كالواحد، وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه في الثانية فينقطع الثانية ويتناهى. ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدرٍ متناهٍ. والزائد على المتناهي بقدرٍ متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة. وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض؛ فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، فلا يرد النقض بمراتب الأعداد بأن يطبّق جملتين إحديهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته؛ فإن الأولى أكثر من الثانية مع أنه لا تناهيان، وذلك؛ لأن معنى تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصوّر فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال هكذا قيل.

---

[354] النسفي، **العمدة**، ص.٣٣.
[355] النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.
[356] النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.
[357] النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.
[358] النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.
[359] النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.

واعلم أن دلائل بطلانه كثيرة مذكورة المطوّلات، لا يليق ذكر كلها في المختصرات، فاكتفينا بواحد منها. وإذا بطل التسلسل ثبت الانتهاء إلى من هو واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

فصل [في وحدانية] صانع العالم

أقول: لما ثبت وجود الصانع شرع في إثبات وحدانيته. صانع العالم واحد، خلافا للثنويّة؛ فإنهم قالوا: إن للعالم صانعين: أحدها خير، خلق ما كان من أجزاء العالم خيرا حسنا، واسمه عندهم النور أو يزدان، والآخَر شرّير، وكل شرّ وفساد في العالم منه، وهو الذي خلق الأجسام الضارّة المنتنة، واسمه الظلمة أو أهرمن. واتفقوا على قدم يزدان، واختلفوا في أهرمن. فزعم بعضهم أنه قديم؛ وزعم بعضهم أنه حادث من فكرة رديئة حصلت من يزدان؛ لأنا نجد في العالم خيرا وشرّا، وموجِد الشرّ شرّير والبارئ خيِّر، فدلّ أن وجود الشرّ من الشرّير. قلنا: الخيِّر إن لم يقدر على دفع الشرّ فهو عاجز، فلا يصلح للألوهية، وإن قدر ولم يفعل فهو أيضا شرّير؛ لأن الراضي بأفعال الشرّ شرّير.

والنصارى قالوا بإلهية عيسى ومريم أيضا، كما نطق به الكتاب؛[360] لأن عيسى عليه السلام أبرأ الأكمه، والأبرص، وأحيى الموتى، ونبّأ بما يأكلون وما يدّخرون في بيوتهم. قلنا: احتياجهما إلى الطعام، كما قال الله تعال: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة ٥/٧٥] دليل حدوثهما، والحادث لا يكون إلها.

والطبائعية قالوا بإلهية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. قلنا: هذه أعراض لا قيام لها بذواتها، وكانت حادثة، والحادث لا يكون إلها.

والأفلاكية –وهم المنجّمة– قالوا بالمدبِّرات. قلنا: هذه متصفة عندكم بالسعد والنحس، والخسوف والكسوف، والطلوع والغروب؛ والكل دليل على أنها مسخّرات لخالق الأرض والسموات.

وأما في إثبات الوحدانية دليل التمانع، وهو مذكور في المتن.

قوله (**أو تعطّلت إرادتهما وهو تعجيزهما**)[361] ولقائل أن يقول: لا يلزم من تعطّل إرادتهما تعجيزهما، إنما يلزم لو كان مرادهما ممكنا، لكنه محال؛ لأن الحياة والموت معا في شخص واحد محال، ونفي القدرة عن المحال لا يكون عجزا. فإن قيل: هذا على تقدير إمكان التمانع ووقوعه، وهو غير ممكن؛ لأن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرضنا وقوع المخالفة بينهما يلزم المحال. فيكونان متّفقين في الإرادة بقول «لو فرضنا إلهين لكانت المخالفة بينهما» إما ممكنة أو لم يكن. والقسمان

---

[360] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾ [المائدة ٥/١١٦]

[361] النسفي، **العمدة**، ص.٣٧.

باطلان: أما الأول؛ فلما مرّ من عدم إمكان المخالفة، وأما الثاني؛ فلأنه حينئذ يكون الاتفاق بينهما ضروريًّا فثبت عجزهما فبطل القول بوجود إلهين وأكثر.

قوله (**لأن ذلك المجموع مفترق إلى كل فرد**)[362] وفيه نظر؛ لأن لفظ «الكل» و«المجموع» يشعر بالتناهي، فيصحّ إطلاقه على ما لا يتناهي.

قال: (**صانع العالم ليس بعرَض**) [**؛لأنه يستحيل بقاؤه**][363]

أقول: إن صانع العالم ليس بعرض؛ لأن العرض يستحيل بقاؤه، كل ما يستحيل بقاؤه ليس بقديم، يُنتج أن العرض ليس بقديم. ثم هذه المقدّمة إلى مقدّمة أخرى مسلّمة وهي قولنا «صانع العالم قديم»، حتى يحصل المطلوب، فنقول: صانع العالم قديم. والعرض ليس بقديم. يُنتج أن صانع العالم ليس بعرض، وهو المطلوب. أما الصغرى؛ وهو أن العرض يستحيل بقاؤه، فلأنه إن كان باقيا فإما أن يكون البقاء قائما به، وهو محال؛ لأنه لو كان البقاء قائما به لثبت قيام العرض بالعرض، والثاني باطل.

أما الشرطية؛ فلأن البقاء عرض؛ لأنه عبارة عن معنى زائدٍ على الذات، والبقاء كذلك؛ لأنه عبارة عن استمرار الوجود، وهو زائد على الذات بدليل صحّة قول القائل «وُجد ولم يبق« ولم يصحّ «وُجد ولم يُوجد». يعني لو كان البقاء عين الذات لما صحّ نفيه. والثاني باطل، كما لا يصحّ نفي الوجود، وهذا شعر بأن الوجود عين الذات، كما هو مذهب الأشعري.

وأما بطلان التالي؛ فلأن العرض لا يقوم بالعرض؛ لأن قيام العرض بالعرض يستلزم قيام العرض بنفسه؛ لأن أحد العرضينِ إن كان قائما بالجوهر كان الكل حاصلا بتبعية الجوهر في حيّزه. فلم يكن العرض قائما بالعرض. وإن لم يكن الآخر قائما بالجوهر كان العرض قائما بنفسه. وهذا مذهب المتكلمين. وهم لم يجوّزوا قيام العرض بالعرض، قالوا: معنى قيام الشيء بالشيء وهو حصول شيء في الحيّز تبعا لحصول محلّه في ذلك الحيّز، لقيام السواد بالجسم. فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيّز تبعًا لحصول عرض آخر. فوجب أن يكون المتبوع في التحيّز عرضا، وهو باطل؛ لأن المتبوع فيه لا يكون إلا جوهرا؛ إذ الجوهر هو المتحيّز بالذات.

والفلاسفة جوّزوا قيام العرض بالعرض، وقالوا: معنى قيام الشيء بالشيء كونه متصفًا به. وهو المعنى باختصاص الناعت، فحينئذ يجوز أن يكون العرض متصفا بالعرض، كاتصاف الحركة بالسرعة والبطأ، كقولنا «حركة سريعة».

---

[362] النسفي، **العمدة**، ص.٣٧.

[363] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

قوله (**أو بغيره**)[364] عطف على قوله (**به**).[365] يعني لو كان البقاء قائما بالغير لكان الباقي هو الغير، لا العرض. والعرض ليس بباقٍ، والصانع باقٍ، فلا يكون عرضا.

قوله (**بخلاف اتصاف السواد باللونية**)[366] جواب سؤال يرد على قوله (**العرض لا يقوم بالعرض**)[367] وهو أن يقال: إن اللون عرض قائم بالسواد، فيكون العرض قائما بالعرض. والجواب أن يقال: لا نسلّم أن اللون زائد على السواد، بل هو داخل في ماهيته؛ لأن السواد مركّب من اللونية، ومن خصوصية السواد، وهي قابضية البصر.

وأما الكبرى، وهي قوله (**وكل ما يستحيل بقاؤه ليس بقديم**)،[368] فلأن ما يستحيل بقاؤه يكون واجب العدم. والقديم ليس بواجب العدم، بل واجب الوجود لذاته. فما يستحيل بقاؤه ليس بقديم. هذا تقرير المتن.

ولقائل أن يقول: ذكر هذه المسألة، وهي قوله (**صانع العالم ليس**) **[بعرض]**،[369] مستغنى عنه بما علم من قدم الصانع وحدوث العرض. وله أيضا أن يقول: لا نسلّم أن البقاء عرض.

قوله (**لأنه عبارة عن معنى زائدٍ على الذات**)[370] إلى آخره. قلنا: أيّ شيء يعني بذلك إن عنيت أن البقاء زائد في الخارج ممنوع. وإن عنيت أنه زائد في التعقّل فمسلّم، لكن لا يلزم منه أن يكون عرضا؛ لأن العرض اسم لموجود عيني، لا زهني. والحق أن البقاء ليس بعرض ولا جوهر، كالوجود؛ لأن القسمة إلى جوهر وعرض إنما هي لموجود عيني، وهما ليسا كذلك.

قال: (**وليس بجوهر خلافا للنصارى**) **[لأنه عبارة عن الأصل]**[371]

أقول: إن الصانع ليس بجوهر. والدليل عليه من وجهين: أحدهما أن الجوهر عبارة عن الأصل؛ ولهذا سمّي الجزء الذي لا يتجزّأ جوهرا؛ لأنه أصل المركّبات، وهو سبحانه وتعالى ليس بأصل. فالجوهر ليس بصانع، فيعكس ليحصل المطلوب. هذا على رأي المتكلمين؛ لأن الجوهر في عرفهم عبارة عن الأصل. أما على رأي الحكماء فالجوهر ماهية، إذا وجدت كانت لا في موضوع. والمراد بالموضوع هو المحلّ لا يقوم الحالّ. وهو بهذا المعنى لا يطلق أيضا على الله تعالى؛ لأنه لا يصدق عليه تعالى أنه ماهية، إذا وجدت كانت لا في موضوع؛ لأن وجوده تعالى عين ذاته.

---

[364] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.
[365] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.
[366] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.
[367] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.
[368] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.
[369] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.
[370] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.
[371] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

والثاني أن الجوهر هو المتحيّز الذي لا تقسم. والمراد بالمتحيّز هو الشيء الذي يصحّ أن يشار إليه إشارة حسّية بأنه هنا أو هناك. وكل متحيّز حادث، كما مرّ. فينتج أن الجوهر حادث. فنضمّ هذه إلى مقدّمة مسلّمة، وهي قولنا «إن صانع العالم ليس بحادث»، مستفاد من قوله (**إن الصانع قديم**).[372] فيقول: «صانع العالم ليس بحادث. والجوهر حادث. فصانع العالم ليس بجوهر.» وهو المطلوب.

أما النصارى فقالوا: إن الجوهر يطلق على شيء حقيقةً باعتبار أنه قائم بنفسه. والله تعالى متصف بهذا المعنى. فيجب أن يكون جوهرا. وإن الموجود مطلقا ينقسم إلى جوهر وعرض. فإذا انتفى أن يكون الصانع عرضا فيجب أن يكون جوهرا. والجواب: لا نسلّم أن إطلاق الجوهر على الشيء، وينقسم الموجود إلى الجوهر والعرض، لما ذكره بلا اعتبار أمر آخر من كونه ماهيةً يعرض لها الموجود أو ممكنًا أو متحيّزًا. وحينئذ يمتنع إطلاق الجوهر حقيقة على الصانع. وأما إطلاقه سبيل المجاز فمرجعه إلى الشرع. فما ثبت إذن الشرع به فجائز، وإلا فممتنع. قال المص في شرحه: لأنه اسم للقائم بالذات، والله تعالى قائم بالذات، فيكون جوهرا. وأجاب عنه بأن لفظ الجوهر لا يُنبئ عن القيام بالذات لغة، بل ينبئ عن الأصل. وتحديد اللفظ بما [لا] ينبئ عنه لغة، وإخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حدّا له جهل فاحش. واعلم أن هذا نزاع لفظي لا يخفى عن المتأمّل.

ولقائل أن يقول: ذكر هذه (**وهي أن الصامع ليس بجوهر**)[373] مستغنى عنه بما علم من قدم الصانع وحدوث الجوهر.

قال: (**وليس بجسم**)[374]

أقول: إن الصانع ليس بجسم؛ لأنه مركّب من الجوهر، والصانع ليس بمركّب من الجوهر. فلا شيء من الجسم بصانع. فينعكس إلى قولنا «لا شيء من الصانع لجسم»، وهو المطلوب. أما الكبرى؛ فلأن الصانع إذا لم يكن جوهرا لم يكن مركّبا منه، لِانتقاء الكل بانتقاء الجزء. فمن أطلق الجسم وعنى به المركّب، كالطوائف المذكورة فهو مخطئ في الاسم والمعنى. أما الخطأ لفظا فسيجئ. فأما معنى؛ فلأن كل جزء منه إما أن يكون موصوفا بصفات الكمال، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة أو بأضدادها، كالجهل والعجز وغيرهما؛ وكلاهما باطلان. أما اللأول فلاستلزامه تعدّد الصانع، وأما الثاني فلاستلزامه حدوث الصانع؛ فلأن الأضداد من سمات الحدوث؛ لأنها نقائص مطلقا، والنقصان من سمات الحدث. وحدوث الجزء مستلزم حدوث الكل ضرورة تأخّر الكل عن الجزء في الوجود. من أطلق فعنى به القائم بالذات، كالكرامية –بفتح الكاف وتشديد الراء، وتخفيف الراء وكسر

---

[372] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

[373] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[374] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

الكاف لغة فيه- فهو مخطئ في اللفظ لا في المعنى؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية، ولم يرد الشرع بإطلاق الجسم عليه تعالى، لكن إطلاقه بهذا المعنى عقلا.

وحجة الخصم أن ضرورة العقل جازمة بأن كل موجود إما متحيّز أو حالّ في متحيّز، وحين لم يكن حالّا فيه فهو متحيّز. والجواب عنه منع ضرورة العقل؛ ولأن كل موجود إما داخل العالم أو خارج أو لا داخل ولا خارج. والثالث غير معقول وفي الأولين المطلوب. والجواب منع غير معقولية الثالث.

فإن قلت: قالوا: جسم لا كالأجسام، كما أنكم تُطلقون عليه شيء لا كالأشاء. قلنا: ورد به الشرع، قال الله تعالى: ﴿قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام، ٦/١٩] بخلاف الجسم.

فإن قلت: كيف صحّ إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا بالإجماع، وهو من الأدلّة الشرعية. وقد أجيب عنه بأن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والوجود لازم للواجب. وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه. قلنا: الترادف ممنوع لتغاير المفهومات. قوله «إذا ورد الشرع بإطلاق اسم فهو إذن» إلى آخره منقوض بالجواد والسخِيّ؛ فإن الجواد يطلق بخلاف السخِيّ مع كونهما مترادفين.

قال: (**ليس بذي جهة ولا بذي صورة**) **[لاختلاف الصور والجهات]**[375]

أقول: إن صانع العالم ليس في جهة ولا بذي صورة؛ لأن الصورة والجهات كلها مختلفة، ونسبة الكل إلى ذات البارئ تعالى على السوية في إفادة المدح أو الذم. ولا شيء من المحدثات يدلّ على شيء منها. فحينئذ إما أن يحصل الجميع وهو محال، لتنافيها في أنفسهما أو يحصل البعض دون البعض، وهو أيضا محال؛ لأنه حينئذ يحتاج إلى مخصّص وراء الذات، وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح، وذا من أمارات الحدث. هذا تقرير المتن.

ولِقائل أن يقول: لا نسلّم أن الصور والجهات كلها مستوية لظهور رجحان صورة الإنسان التامّ الخلق والجملة العلوية على سائر الصور والجهات.

فإن قلت: قوله عليه السلام «رأيت ربّي في أحسن صورة»[376] يدلّ على أن له تعالى صورة. قلت: يحتمل أن يكون حالا من المرئيّ. والمراد بها ذاته تعالى المنزّهة عن مماثلة الأشياء. والتحقيق فيه أن صورة الشيء عبارة عما يميّز به الشيء سواء كان ذاته أو صفة من صفاته، وكما يطلق في الجثّة يطلق في المعاني، فيقال: صورة المسألة وصورة الحال.

---

[375] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

[376] **سنن الدارمي**، ٢، ١٣٦٥، (٢١٩٥)؛ **مسند أبي يعلى**، ٤، ٤٧٥، (٢٦٠٨).

فإن قلت: الأمّة قد أطبقت على رفع الأيدي إلى السماء عند التضرّع والدعاء. وكذا روي أن رجلا جاء بأمته إلى النبي صل الله عليه وسلم وقال: إن عليّ كفّارة، أفأعتقها عن كفّارتي. فقال لها النبي عليه السلام: أين الله تعالى؟ فأشارت إلى السماء. فقال عليه [السلام]: أعتقها، فإنها مؤمنة. فثبت أن له جهة. قلت: الإطلاق على رفع الأيدي باعتبار أن خزائن أرزاق العباد أودعت في السماء قال الله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ﴾ [الذاريات، ٥١/٢٢] لا باعتبار أن الله تعالى فيه، كسلطان وعد لعسكره الخلع والأرزاق يميلون إلى التوجّه إلى الخزائن وإن اتفقوا على أن السلطان ليس فيها. وحكم النبي عليه [السلام] عند إشارتها إلى السماء بكونها مؤمنة باعتبار أنه يظنّ أنها من عبدة الأوثان. فبإشارتها إلى السماء علم أنها ليست من عبدة الأصنام. ويمكن أن يبيّن أن هذا الدعوى بوجه آخر. وهو أن يقال: إن الجهة والصورة من خواصّ الجسم. فإذا انتفى ما له الخاصّية انتفى الخاصّة.

قوله (**بخلاف العلم والقدرة**) **[والحياة والإرادة]**[377] جواب سؤال مقدّر، وهو أن يقال: كما لا يحصل لله تعالى بعض جهة ولا بعض صورة؛ لأن ذلك لا يكون إلا بمخصّص وذا من أمارة الحدث. فينبغي أن[لا] يتصف الله تعالى بنحو العلم والقدرة والحياة؛ لأن الاتصاف بهذه دون أضدادها لا يكون إلا بمخصّص. وذا من سمات الحدث. والجواب أن هذه مفارقة لتلك من وجهين: الأول؛ أن العلم والقدرة والحياة صفات كمال، وأضدادها نقائس. فالذات يقتضي تلك دون أضدادها بخلاف تلك. فإن كلها مستوية في إفادة المدح والنقص. والثاني؛ أن المحدثات يدلّ عليها دون أضدادها. فإنه لا يخفى أن البناء العالي وأحكامه لا يصدر عن جاهل عاجز ميّت بخلاف تلك.

قال: (**وكذا لا يتصف**) **[اللون والطعم والرائحة والكيفية والمائية والتبعيض والتناهي ومشاهبة المحدثات]**[378]

أقول: لا يتصف صانع العالم بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك؛ لأنها من صفات الأجسام، وتوابع المزاج والتركّب.

قوله (**والكيفية**)[379] تعميم بعد التخصيص؛ لأنها تتناول الثلاثة المذكورة وما عداها مما ذكرنا. والكيف: هو العرض الذي لا يقبل القسمة واللا قسمة لذاته، ولا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره.

وكذا لا يتصف الصانع بالمائية، وهي عبارة عن السؤال ب"ما هو؟ " إما عن الجنس أو عن الماهية النوعية. وهو تعالى منزّه عنهما. أما عن الأول؛ فلأنه تعالى لا يكون مشتركا بين الأشياء حتى يكون جنسا. وأما عن الثاني؛ فلأنه تعالى ليس بمركّب حتى يكون له تعالى ماهية نوعية، وهي من خواصّ التركيب.

---

[377] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.
[378] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.
[379] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

ولا يتصف بالتبعيض؛ لأنه من خواصّ التركيب؛ لأن ما له أجزاء يسمّي باعتبار تألّفه منها متركّبا وباعتبار انحلاله إليها متبعّضا.

ولا يوصف بالتناهي؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

ولا يتصف بالمشابهة للمحدثات –أي يماثله شيء من المحدّثات– إما أريد بالمماثلة الاتحادُ [في الحقيقة] فظاهر. وإما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسدّ أحدهما مسدّ الآخر –أي يصلح له ما يصلح للآخر– فكذلك؛ لأن شيئا من الموجودات لا يسدّ مسدّه في شيء من الأوصاف. فإن أوصاف الله تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة [بينهما].

قال: (**وليس بتمكّن في مكان**)[380]

أقول: إن صانع العالم ليس بتمكّن في مكان ولا في حيّز، وهو الفراغ المتوهّم المشغول بالشيء الذي لو لم يشتغله لكان خاليا في معناه المكان. وعرّف أرسطوا المكان بأنه سطح باطن الجسم الحاوي المماسّ ظاهر المحويّ خلافا للمشبّهة والكرّامية. فإنه تعالى عندهم متمكّن على العرش تمسّكا بقوله تعالى ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طه، ٥/٢٠] وبشهادة بديهية العقل بوجوب مكان لكل موجود. ولنا أن التعرّي ثابت في الأزل لحدوث المكان لما مرّ. فلو تمكّن بعد الخلق لتغيّر، وهو من سمات الحدث. وفيه نظر؛ لأن خلق الشيء عبارة عن إيجاده. والمكان عند المتكلّم معدوم، فلا يصحّ قوله (**بعد خلق المكان**)[381] إلا عند الحكيم. ولنا أيضا أن التعرّي الأزلي إما لذاته ولا يتصوّر زواله أو المعنى، إما أن يكون حادثا أو قديما. والأول محال؛ إذ القديم لا يثبت بالحادث. وفي الثاني المطلوب. والجواب عن الفعل بأنه محتمل. فلا يكون حجّة وعن القول بالمنع.

قوله (**مع أن الترجيح**) [**للاستيلاء؛ لأنه تعالى يمدح به**][382] إشارة إلى جواب بان عن العقل يعني الاستيلاء ههنا متعيّن؛ لأنه تعالى يمدح به. وهو المناسب في مقام المدح؛ لأن المدح إنما يكون بصفة يمتاز بها الممدوح عن الغير. الاستقرار ليس بمختصّ به.

قال: (**وفي تمسّك المجسّمة**) [**بظواهر النصوص والأخبار مذهب السلف أن نصدّقها ونفوّض تأويله إلى الله تعالى مع التنزيه عن التشبيه**][383]

أقول:يعني أن في دفع تمسّك المجسّمة بظواهر النصوص والأخبار بما دلّ العقل على إجرائها على الظواهر،كقوله تعالى ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طه، ٥/٢٠]، ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ﴾ [فصّلة، ١١/٤١]، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام، ١٨/٦]،

---

[380] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.
[381] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.
[382] النسفي، **العمدة**، ص.٤٥.
[383] النسفي، **العمدة**، ص.٤٥.

﴿وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن، ٢٧/٥٥]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]. وقوله عليه السلام «إن تعالى خلق آدم على صورته.»،[384] وقوله عليه السلام «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن.»[385] وغير ذلك من الآيات والأخبار الدالّة عليه وجهان. أحدهما مذهب السلف وهو تصديق تلك النصوص وتفويض المراد إلى الله تعالى، أي لا يشتغل بتعيّن المراد مع قطع تنزّه ذاته تعالى وصفاته عن الشبه بالمحدثات. والآخر مذهب الخلف، وهو التصديق والتأويل، أي تعيين المراد منها بما يليق بذاته تعالى وصفاته على حسب ما يناسب المقام ويوافق المرام على سبيل الظنّ والاحتمال دون القطع والتعيين. والأول؛ أسلم لسلامته بالكلّية عن الاعتبار لغير المراد. والثاني؛ أحكم لأحكام أساس الدين عن تطرّق الخلل فيه بإتيانه ما يصلح للمراد حتى لا يذهب الذهن إلى ما يمتنع أن يكون مراد الله. والله أعلم بحقيقة الحال.

[فصل في صفات الكمال]

قال: (**صانع العالم**) **[حيّ قادر سميع بصير مريد إلى غير ذلك من صفات الكمال]**[386]

أقول: لما فرغ من التوحيد والصفات السلبية شرع في إثبات الصفات الثبوتية. قدّم السلب على الإثبات كما فُعل في كلمة الشهادة؛ لأن الأهمّ نفي الغير؛ لأن المشركين أقرّوا بالله تعالى، لكنّهم اتبعوا غير الله تعالى. اتفق جمهور العقلاء على إطلاق الأسماء المشتقّة من صفات الكمال على الله تعالى، والدليل عليه العقل والنقل. واختلفوا في المشتقّ وسيأتي. وقال الفلاسفة: ما يجوز إطلاقه على الخلق لا يجوز إطلاقه على الحقّ؛ لأن لو أطلق لثبت المماثلة، وهو باطل. أي قول الفلاسفة باطل؛ لأن المماثلة لو ثبت بمجرّد التسمية لتماثلت المتضادّات، وهو ظاهر البطلان. أما الشرطية؛ فلأن السواد والبياض وغيرهما يشتركان في مجرّد اللونية والعرضية والحدوث.

قال: (**وله حياة وعلم وقدرة**) **[والسمع والبصر]**[387]

أقول: إذا صحّ إطلاق المشتقّ ثبت به المشتقّ منه ضرورة؛ إذ لا صحّة بدونه لغة خلافا للمعتزلة. فالمعتزلة فإنهم قالوا: الله عالِم بلا علم؛ لأنه لو ثبت له العلم ثبت المماثلة والتالي باطل لما مر. أما الشرطية؛ لأن المماثلة لو ثبت بالاشتراك في أخصّ الأوصاف فالعلم يماثل العلم في أخصّ أوصافه. وهو كونه عالما، لا بكونه عرضا ولا حادثا. فلو وصف بالعلم لثبت التماثل. وفيه نظر؛ لأنه

---

[384] **مسند أحمد بن حنبل**، ١٢، ٢٧٥، (٧٣٢٣)؛ **مسلم**، ٤، ٢٠١٧، (٢٦١٢).

[385] **سنن ابن ماجه**، ٢، ١٢٦٠، (٣٨٣٤)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ٧، ١٥٦، (٧٦٩٢).

[386] النسفي، **العمدة**، ص.٤٧.

[387] النسفي، **العمدة**، ص.٤٧.

حينئذ يثبت التماثل بين علم وعلم، لا بين الخالق والمخلوق. والتماثل الممتنع هو الذي بين الخالق والمخلوق. وهو –أي قول المعتزلة– باطل؛ لأن المماثلة لو ثبت بالاشتراك في أخصّ الأوصاف. وهو كونهما قدرة والتالي باطل بالاتفاق فالمقدّم مثله.

قال: **(وعندنا هي تثبت) [بالاشتراك في جميع الأوصاف]**[388]

أقول: يعني عند علمائنا الحنفية رضي الله عنهم المماثلة يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا يثبت المماثلة إلى آخره. ولأجل هذا لا يثبت المماثلة بين علمنا وعلمه تعالى؛ لأن علمنا محدث جائز الوجود، وعلم الله تعالى أزليّ واجب الوجود.

فإن قيل: يجوز، بالاتفاق أن يقال: الشافعي مثل أبي حنيفة رحمهما الله تعالى في الفقه، المماثلة فيه ليست من جميع الوجوه. أجيب بأهل اللغة لا يمتنع من إطلاق المماثلة إذا كان أحدهما سادًّا مسادّ الآخر فيما كانا مشتركين فيه بعد اتحادهما في تمام الماهية.

ولنا في إثبات العلم وغيره النقل والعقل. أما النقل، كقوله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء، ١٦٦/٤] وأما العقل؛ فلأن حصول هذا العالم البديع نظمه الموثق صورته المؤسّس على الأحكام والإتقان صنعة، لن يتصوّر من ميّت جاهل عاجز. وإليه أشار بقوله **(ولأن الأفعال المحكمة) [كما دلّت على الصانع دلّت على هذه الصفات]**[389]. فإذا ثبت لله تعالى القدرة فقد ثبت له الإرادة؛ لأن القدرة صفة تؤثّر على وفق الإرادة. واعلم أنه لا دليل يدلّ على أن الله تعالى سمعا وبصرا. وقوله تعالى إنه سميع[390] وبصير[391] لا يدلّ عليه. ويمكن أن تبيّن بوجه يعمّ الجميع. وهو أن هذه صفات كمال، ونقائصها نقائص تجب تنزيه الله تعالى. فإذا انتفى النقائص فيثبت هذه.

قوله **(ولأن الأفعال)** معطوف على قوله **(كيف وقد قال)[الله تعالى]**[392] بحسب المعنى.

قال: **(ويجوز أن يكون)[لله تعالى صفات وأسماء لا نعرفها تفصيلا خلافا للمعتزلة]**[393]

أقول: اختلف المتكلّمون في أنه هل يجوز أن يكون للصانع أسماء وصفات لا نعرفها تفصيلا أم لا. فذهب الجمهور إلى جواز ذلك، والباقون إلى امتناعه. لنا أن العقل لا يحيل ذلك وقد ورد السمع قوله عليه السلام في دعائه المعروف «أسألك بكل اسم

---

[388] النسفي، **العمدة**، ص.٤٧.

[389] النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

[390] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف، ٢٠٠/٧]؛ ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ، ٥٠/٣٤]

[391] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة، ٩٦/٢]؛ ﴿إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة، ١١٠/٢]

[392] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء، ١٦٦/٤]

[393] النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب [عندك].»[394] وكذا قوله عليه السلام «أنا أعلمكم بالله، وأخشاكم لله.»[395] فثبت الجواز.

وحجّة الباقين أن الإنسان مكلّف بكمال المعرفة، كمال المعرفة أن يتبيّن الشيء على ما هو به، إنما يصحّ ذلك إن لو عرفناه بجميع صفاته. والجواب لا نسلّم أن الإنسان مكلّف بكمال المعرفة، بل بمعرفته على قدر ما قام الدليل عليها، ووجد سبيل إليها.

قال: **(ولا يقال:) [صفاته تحلّ ذاته أو ذاته محلّ صفاته وصفاته معه أو فيه أو مجاورة له]**[396]

أقول: أي لا يعبّر عن الصفات بهذه العبارات؛ لأنها من خواصّ الجسم، بل يقال: صفاته تعالى قديمة بذاته.

قال: **(وصفاته لا هو) [ولا غيره، وكذا كل صفة أخرى لا هي ولا غيرها]**[397]

أقول: يجوز أن يعتبر في حيّز، بل يقال: فإن يعتبر كلاما رأسية ذكر تنبيها على كلام حكم كلّي محقّق فيما بينهم، وظاهر هذا القول متناقض؛ لأن سبيل الغيرية يستلزم إيجاب العينية وبالعكس، وليس بذلك؛ لأنهم قد فسّروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، والعينيةَ باتحاد المفهوم، فيجوز أن يختلف المفهومات. فيرتفع العينية ولا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فيرتفع الغيرية. فيثبت واسطة بينهما وهو المعنى بالورا فلا يناقض.

فإن قلت: يلزم ما ذكرتم أن يكون الصفة بعض الذات، كالواحد من العشرة. قلت: لا نسلّم أنه يلزم من نفي العينية والغيرية ثبوت البعضية. فإن قلت: هذا التعريف منقوض بالجوهر مع العرض. فإنهما غيران بالإجماع مع أنه لا يتصوّر الانفكاك. قلت: ممنوع، فإنه يتصوّر جوهر بدون عرض معيّن وبالعكس. والله أعلم بحقيقة الكلام.

فصل [في صانع العالم متكلّم]

قال: **(صانع العالم متكلّم بكلام) [واحد أزلي قائم بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات غير متحيّز مناف للسكوت]**[398]

أقول: الكلام موصوفة أزلية، عبّر عنها بالنظم المسمّى بالقرآن المتركّب من الحروف. والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمّة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلّم مع القطع باستحالة التكلّم من غير ثبوت صفة الكلام؛ لكنه وقع الاختلاف بين القوم في معناه. فذهب الحنابلة إلى أنه من جنس الحروف والأصوات، ومع ذلك قديم قائم بذاته تعالى. والمعتزلة إلى أنه هذه الألفاظ المسموعة المتميّز، ليست بقديم ولا قائمة بذاته تعالى. وذهب أهل الحق نصرهم الله تعالى أنه واحد مفهوم

---

[394] **مسند أحمد بن حنبل**، ٤، ٢١٥ ، (٤٣١٦).

[395] **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ٨، ٣٢٠٠، (٥١٢٥).

[396] النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

[397] النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

[398] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

واحد أزلي قديم بذاته تعالى، ليس من جنس الحروف والأصوات غير متجزّئ منافٍ للسكوت، وهو المسمّى بكلام النفسي.

تحقيقه أن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى قبل أن يتلفّظ، ثم يعبّر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وذلك المعنى هو الكلام النفسي.

وهو غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه؛ وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده، كأمر العبد قصدا إلى إظهار العصيان؛ وغير القدرة؛ لأنها صفة تؤثّر على وفق الإرادة.

الأزل: اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته، من الأزل الضيق. والإبداء: اسم لما ينفّر القلب عن بعد نهايته، من الأبود النفور، هكذا قيل.

فإن قلت: لا فائدة في ذكر قوله (**ليس من جنس الحروف والأصوات**)[399] بعد ذكر قوله (**أزلي**)؛[400] لأنه يعلم منه لا يقال. هذا ردّ لمذهب الحنابلة. السكوت ترك التكلّم مع القدرة عليه.

فإن قلت: قوله (**مناف للسكوت**)[401] ليس كما ينبغي؛ لأن المنافاة إنما يتحقّق في الكلام اللفظي الذي هو من جنس الحروف والأصوات. وكلامنا في كلام المعنوي الذي هو مدلول كلام اللفظي. قلت: المراد السكوت الباطني بأن لا يريد في نفسه التكلّم. وكما أن الكلام لفظي ونفسي، وكذا ضدّه. أعني السكوت؛ فإنه لفظي ونفسي.

قال: (**وهو به آمر ناهٍ**) [**مخبر**][402]

أقول: يعني أن صانع العالم بهذا الكلام الواحد آمر ناه مخبر.

فإن قلت: هذه الأمور متخالفة؛ فكيف يوصف الشيء الواحد بالأمور المتخالفة؟ قلت: لا نسلّم أنها متخالفة، بل يرجع الجميع إلى الأخبار. فإن الأمر هو الخبر من طلب الامتثال، والنهي عن طلب الانتهاء. فالأمر مستلزم للخبر، وكذا النهي. ولا منافاة بين اللازم والملزوم. وإليه أشار بقوله (**ولا يتعدّد**).[403]

يمكن الجواب بوجه آخر؛ وهو أن يقال: سلّمنا أنها متخالفة، لكن يجوز أن يتصف الشيء الواحد بها بحسب التعلّقات واختلاف الأوقات.

---

[399] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[400] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[401] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[402] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[403] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

قال: **(وهذه العبارات مخلوقة)**[404]

أقول: إذا تقرّر معنى كلام الله تعالى وجب أن يعتبر إطلاق "كلام الله تعالى" على هذه العبارات على سبيل المجاز تسمية للدالّ باسم المدلول.

فإن قلت: ما كان مجازا يصحّ نفيه، وههنا يصحّ نفيه، فما وجهه؟ قلت: هذا، وإن كان مجازا فقد ورد الشرع بإطلاق كلام الله تعالى على هذه العبارات بقوله تعالى ﴿وَإِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾ [التوبة، ٦/٩] والمراد منه هذه العبارات. والمجاز الذي ورد الشرع في إثباته فيما يجب الاعتقاد به على العباد لا يصحّ نفيه. وأيضا يمكن أن يقال: إن صحّة النفي من علامات المجاز ومن شأنها الطرد لا العكس.

قال: **(وقالت المعتزلة: كلام الله تعالى مخلوق)**[405]

أقول: ذهبت إلى أن كلام الله تعالى عبارة عن هذه الحروف والألفاظ، وهو حادث غير قائم بذاته. وقالوا: معنى كونه متكلّما كونه مُوجدا لهذه الحووف والأصوات الدالّة على المعاني في شيء مخصوص من ملَك أو نبيّ أو لوح محفوظ. واستدلّوا عليه من حيث العقل والنقل: أما العقل؛ فلأن الكلام في الشاهد عبارة عنها، وكذا في الغائب. يستحيل قيام الحروف والأصوات بذات القديم. فيكون حادثا، غير قائم بذاته. وأما النقل؛ فقوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الأنعام ١٠٢/٦] والقرآن شيء؛ فيكون مخلوقا.

والجواب: لا نسلّم أن الكلام في الشاهد من هذا الجنس، بل هو المعنى القائم بالذات بدليل قول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وسيجيء. ولا نسلّم أن كل من قام، بل المراد خالق لغيره. فلا يتناوله صفاته تعالى؛ لأنها ليست غيره، لما مرّ.

قال: **(ولنا أن التعرّي عن الكلام)**[406] إلى آخره.

أقول: والدليل على أن الكلام عبارة عن معنى واحد أزلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات من وجهين: الأول؛ أن الكلام لو كان حادثا لثبت التعرّي عن الكلام في الأزل، وزال، ثم اتصف به، فتغيّر. وهو من سمات الحدوث. تعالى الله تعالى عن ذلك.

---

[404] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[405] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[406] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

فإن قلت: إنما يتمّ الإلزام على المعتزلي بعد إلزامه أو الإلزام عليه أن نسبة الكلام إليه تعالى بمعنى ثبوت صفة الكلام له، لا بمعنى اتّحاده لوصف الكلام في محلّ. قلت: قد تحقّق الإلزام على المعتزلي بإجماع الأنبياء عليهم السلام ومن آمن بهم على ثبوت صفة الكلام له تعالى.

والثاني أنه إن كان حادثا فإما إن حدث في ذاته تعالى، كما زعمه الكرّامية أو في محلّ غير ذاته، كما زعمت المعتزلة أو لا في محلّ، كما زعم أبو الهزيل من المعتزلة. والكل باطل.

أما الأول؛ فلأنه إن حدث في ذاته فذاته يكون محلّا للحوادث. وكل ما هو محلّ للحوادث فحادث؛ ينتج أن ذاته تعالى حادث، وهو محال. بيان الصغرى والكبرى واضح في المتن، فلا حاجة إلى التوضيح.

قوله **(فيصير محلّا للحوادث)**[407] بلفظ الجمع، فيه نظر. قوله **(وعنه)**[408] معطوف على قوله **(عن التعرّي عنه)**[409] فالصانع لا يخلو عن التعرّي عن الكلام، ولا يخلو عن الكلام. قوله **(عنده)**[410] أي الخصم. وقوله **(والأجسام تقبل الحوادث فيكون حادثة)**[411] لا مدخل فيه في الدليل؛ لأنه يتمّ بدونه.

وأما الثاني؛ فلأنه إن حدث في محلّ آخر فيكون المتكلّم ذلك المحلّ؛ لأن كل صفة قامت بمحلّ كان المتصف بها ذلك المحلّ، لا خالقه؛ إذ لو اتصف به باعتبار كونه خالقا له لَاتصف بالسواد لوجود تلك العلّة، والتالي باطل. قوله **(لأنه خالقه)**[412] متعلّق بـ"اتصف".

وأما الثالث فلوجهين: أحدهما أن الكلام عرض. وهو لا في محلّ محال. ولو أنكر كونه عرضا لأنكر كونه صفة. فيقول: قيام الصفة بدون الذات محال أيضا. والثاني أنه لو لم يكن في محلّ لا يكون اتصاف ذاته تعالى أولى من اتّصاف ذات أخرى به؛ لأنه لاختصاص له به تعالى أو لا يكون اتصاف ذاته تعالى أولى به من اتصافه تعالى بغير الكلام؛ لأنه إذا جاز أن يوصف ذاته تعالى بكلام لم يقم به لِم لا يجوز أن يوصف بحركة لم يقم به؟! واستحالة هذا لا يخفى. وقوله **(من غيره)**[413] محتمل بهذين التقديرين.

ولِقائل أن يقول: لِم لا يجوز أن يكون اتصافه تعالى به أولى باعتبار كونه خالقا له مع كونه لا في محلّ.

---

[407] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.
[408] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.
[409] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.
[410] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.
[411] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.
[412] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.
[413] النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

قال: (**والدليل على أن الكلام في الشاهد**)[**هو المعنى القائم بالذات قول الشاعر إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل للسان على الفؤاد دليلا**][414]

أقول: وإذا ثبت أن الكلام في الغائب عبارة عن المعنى القائم بالذات شرع في إثبات أن الكلام في الشاهد عبارة عن المعنى أيضا. والدليل أن الكلام في الشاهد -يعني دلّ على أن الكلام في الشاهد- عبارة عن معنى قائم بالذات قول الأخطل وهو من فاق شعراء بني أميّة: إن الكلام لفي فؤاد... البيت.

فإن قلت: إن إطلاق الكلام على المعنى بطريق المجاز فلا يتمّ المطلوب. قلت: الأصل في الإطلاق الحقيقة فمن ادّعى خلافه فعليه البيان.

فإن قلت: فقد أطلق الكلام على اللفظ أيضا لقوله تعالى ﴿وَإِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾ [التوبة، ٩/٦] والمراد الحروف فيكون حقيقة. قلت: الأصل في الإطلاق الحقيقة إذا لم يمنع مانع. وهذا قد منع مانع. وهو أنه قد دلّ الدليل على أنه يمتنع أن يكون هذه الحروف والأصوات الحادثة كلام الله تعالى بطريق الحقيقة.

قال: (**وصرّح النصّ**)[**بكلام النفس**][415]

أقول: يعني صرّح النص أيضا بكلام النفسي حيث قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فٖي اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُولُ﴾[المجادلة ٥٨/٨]

قال: (**وقالت الحنابلة:**)[**حروف القرآن غير مخلوقة**][416]

أقول: ذهبت الحنابلة إلى أن كلام الله تعالى هو الحروف والأصوات الدالّة على تلك المعاني، وهي غير مخلوقة؛ لأن كلام الله تعالى هذه الحروف، وكلام الله تعالى غير مخلوق، فهذه غير مخلوقة. وهو -أي قول الحنابلة- باطل بالدليل المذكور في المتن.

قال: (**قال البلخي:**) [**أقول بالمتفق هو أنه كلام الله، وأتوقّف في المختلف؛ فلا أقول مخلوق أو قديم**][417]

أقول: قال أبو عبد الله البلخي: اتفق أهل الملّة على أن القرآن كلام الله تعالى، واختلفوا في أنه مخلوق أو غير مخلوق؛ فأقول بالمتفق وأتوقّف في المختلف. وهو -أي قول البلخي- باطل؛ لأن التوقّف يوجب الشكّ، والشكّ في مفروض الاعتقاد كالإنكار، وهو كفر. وكونه قديما مما يفرض اعتقاده؛ لأنه صفة الله تعالى. وقد دلّ الدليل القاطع على وجوب قدم صفات الله تعالى.

---

[414] النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

[415] النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

[416] النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

[417] النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

قال: (**فإن قيل: لو كان قديما**) [**لكان آمرا ناهيا في الأزل، وهو سفه**][418]

أقول: هذا شروع في شُبه القائلين بحدوث كلام الله تعالى. والجواب عنها: تقرير الشبهة الأولى إن كلام الله تعالى لو كان قديما لكان آمرا ناهيا في الأزل بلا مأمؤر ومنهي؛ لأنه ما كان في الأزل مأمور ومنهيّ، وهو سفه اعتبارا بالشاهد. قلنا: لا نسلّم أن يكون سفها، لو كان الأمر ليجب وقت الأمر، وليس كذلك، بل الأمر ليجب وقت وجود المأمور فلا يكون سفها، بل هو حكمة ورعاية للمصلحة.

وتقرير الشبهة الثانية أن كلام الله تعالى لو كان أزليًّا لزم أحد الأمرين الممتنعين: وهو إما أن يكون الأزلي مسبوقا بالغير أو الكذب في الكلام، وذلك أن الله تعالى أخبر بلفظ الماضي، وصدقه يتوقّف على سبق المخبر عنه. فحينئذ لا يخلو؛ إما أن يكون المخبر عنه سابقا عليه أو لا. فإن سبق لزم الأول، وإن لم يسبق لزم الثاني. والجواب: هذا فيما يتعلّق بالزمان. وإخبار الله تعالى لا متعلّق بالزمان، بل نسبته إلى جميع الأزمنة على السوية، والمتغيّر المخبر عنه، لا الإخبار؛ فنقول: قام بذات الله تعالى إخبارا عن إرسال الله تعالى نوحا عليه السلام مثلا؛ فقبل الإرسال إخبار أنه يرسل نوحا، ووقت الإرسال إخبار أنه يرسل في الحال نوحا عليه السلام، وبعد الإرسال إخبار أنه أرسل. فتغيّر المخبر عنه لا الإخبار. ونظيره العلم: فإن الله تعالى عالم بوجود زيد في الأزل، فقبل الوجود عالم بأنه سيكون، وعند الوجود بأنه كائن، وبعد الوجود عالم بأنه قد كان. فتغيّر المعلوم، لا العلم.

ولِقائل أن يقول: إنما يرِد هاتان الشبهتان أن لو كان كلام الله تعالى في الأزل أمرا ونهيا وخبرا، وليس كذلك، بل يكون أحدها بحسب التعلّقات.

قال: (**عند الأشعري**) [**كلامه مسموع**][419]

أقول: اختلف القائلون بالكلام النفسي أن كلام الله تعالى هل هي مسموعة أم لا. يشكّل على قول مَن جعل كلام الله تعالى من جنس الحروف والأصوات، كالمعتزلة والحنابلة أن يكون مسموعا محكيّ عن أبي الحسن الأشعري، وهو رئيس أهل السنّة والجماعة، أن كلام الله تعالى مسموع؛ لأنه موجود، وكل موجود، كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع. وقال الشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور رحمه الله: إن كلام الله تعالى غير مسموع لاستحلالة سماع ما ليس بصوت؛ إذ السماع يدور مع الصوت في الشاهد وجودا وعدما. فالقول بجواز سماع ما ليس بصوت غير معقول.

---

[418] النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

[419] النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.

لقائل أن يقول: هذا معارض بالرؤية، فإنها يدور مع الجوهر والعرض. فالقول بجواز رؤية ما ليس بجوهر ولا عرض ليس بمعقول. وأجيب عنه بأن الدليل قد دلّ على هذا دون ذلك.

فإن قلت: قد سمع موسى عليه السلام. قلت: سمع صوتا دالّا عليه، لا نفس الكلام؛ فسمع بواسطة الصوت. وإليه أشار بقوله **(وعنده)**[420] –أي عند الشيخ– **[سمع موسى عليه السلام صوتا دالّا على كلام الله تعالى وخصّ به؛ لأنه بغير واسطة الكتاب والملك]**[421]

فإن قلت: لِم خصّ موسى عليه السلام بكونه كليما الله تعالى مع أن غيره سمع بواسطة أيضا؟ قلت: لأنه سمع بغير واسطة الكتاب والملك. وإليه أشار بقوله **(وخصّ به)**.[422] والله أعلم.

فصل في التكوين

أقول: التكوين: هو المعنى الذي يعبّر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك. ويفسّر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. والدليل على أزليته سيأتي.

والفرق بين صفات الفعل وصفات الذات عند الأشعري والمعتزلة أن ما يجوز عليه النفي والإثبات فهو صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولدا. ولم يخلق لفلان ولدا. وما لا يجوز عليه النفي والإثبات فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة؛ فلا يقال: لم يعلم كذا. فعلى هذا يكون الكلام والإرادة من صفات الفعل؛ إذ يجري فيهما النفي والإثبات بقوله تعالى﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة، ١٨٥/٢] ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا﴾[النساء، ١٦٤/٤] ﴿وَلَا يُكلمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾[آل عمران، ٧٧/٣] والفرق بين الأشعري والمعتزلة أنه قال: صفات الذات يقوم بذاته. وأنهم قالوا: صفة ما لا يقوم بذاته.

قوله **(فعند الأشعري والمعتزلة) [التكوين والمكوّن واحد]**[423] فيه نظر؛ لأن هذا يلزم من قولهم. قوله **(وما ذكرنا في إبطال حدوث الكلام يتأتّى ههنا)**[424] بأن يقال: إن حدث التكوين لا يخلو إما أن حدث في ذاته تعالى أو في محل آخر. والكل محال، كما مرّ.

---

[420] النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.
[421] النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.
[422] النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.
[423] النسفي، **العمدة**، ص.٥٩.
[424] النسفي، **العمدة**، ص.٥٩.

قال: (**لا يقال: إن قدم**) [**التكوين يقتضي قدم المكوّن**][425]

أقول : هنا إشارة إلى سؤال وجواب. أما السؤال؛ فهو أن يقال: لو كان التكوين قديما لكان المكوّن قديما، والتالي باطل، والمقدّم مثله. أما الشرطية؛ فلأن التكوّن مع المكوّن، كالضروب مع المضروب. ووجود الضرب بدون المضروب محال، وكذا التكوين بدون المكوّن.

وأما الجواب؛ فهو أن المكوّن حادث ضرورة. والتكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل، بل ليكون وقت وجوده، وهذا هو الجواب الحق؛ لكن عبارة المتن لا يساعده؛ إلا أن كان بدل قوله (**على أن التكوين في الأزل**)[426] ثم التكوين في الأزل أو التكوين.

قوله (**لأن ما تعلّق تكوّنه**)[**بالتكوين حادث ضرورة**][427] جواب (**لا يقال**) [: **إن قدم التكوين يقتضي قدم المكوّن**][428] قوله (**وتكوينه باق أبدا**)[429] إشارة إلى أن قياس التكوين مع المكوّن، كالضرب مع المضروب لا يستقيم؛ لأن الضرب صفة إضافية، لا يتصوّر بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عين الإضافة حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقّقها بدون المكوّن مكابرة وإنكارا للضرورة. قوله (**ثم نقول لهم:**) [**هل يتعلّق وجود العلم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا**][430] دليل على أزلية التكوين.

قال: (**على أن عند الأشعري**) [**تعلّق وجود العالم بخطاب "كن"**][431]

أقول: هنا يراد على الأشعري خصوصا بأنه يتناقض في كلامه؛ بيانه أن وجود العالم متعلّق بخطاب "كن!" فيكون تكوينا؛ لأنه عبارة عما تعلّق به وجود العالم، وهو –أي خطاب "كن!"– أزلي؛ لأن كلام الله تعالى عنده أزلي. وقال أيضا بأنه من صفة الفعل، وهي حادثة عنده. فقد قال بأن خطاب "كن!" أزلي وحادث، فيناقض.

---

[425] النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

[426] النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

[427] النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

[428] النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

[429] النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

[430] النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

[431] النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

ويمكن بيانه بوجهين آخرين: أحدهما؛ أن المكوّنات لما تعلّق بخطاب "كن!" كان الخطاب تكوينا، والخطاب غير المكوّنات، وقد قال: إن التكوين عين المكوّن. والثاني؛ أن الخطاب متى كان تكوينا؟! فإنه قائم بالخطاب لا محالة، كالتكوين قائما بذات الله تعال. وقد قال: إن التكوين غير قائم بذات الله تعالى.

فصل [في صفة الإرادة]

قال: (**صانع العالم**)[**أوجده باختياره**][432]

أقول: صانع العالَم مختار؛ لأنه لو لم يكن مختارا لكان مضطرّا مجبورا لعدم الواسطة، واللازم باطل. وقول الفلاسفة إنه موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار باطل؛ لأنه لو كان كذلك لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة الموجبة. وإذا ثبت الاختيار ثبت الإرادة؛ إذ لا اختيار بدونها. واعلم أنه متى صدر عنّا فعل أو ترك قبيل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في قلبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على الترك أو بالعكس، والعلم بحصول هذه الحالة ضروري، فهذه الحالة الإرادة. وقال قوم من المعتزلة: إنما هي الداعية.

اتفقت الأمّة على إطلاق هذه اللفظ، وهو مريد؛ إلا أنهم اختلفوا معناه. وذهب النجّار إلى أن معناه أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره، فجعل كونه تعالى مريدا وصفا سلبيًّا. وقال القاسم البلخي: معنى كونه تعالى مريدا لِأفعال نفسه أنه موجد لها، ومعنى كونه تعالى مريدا لأفعال غيره أمره بها. وقال أبو الحسن البصري: معنى كونه مريدا لأفعال نفسه صحّ دعاء الداعي إلى إيجاده، ومعنى كونه مريدا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الحثّ عليها والترغيب في فعلها قبل، لعلّ مذهب أبي القاسم البلخي هو هذا، وفيه نظر.

ومذهبنا أن إرادة الله تعالى صفة رائدة على كونه عالما وفاعلا، وهذا هو مذهب جمهور البصريّين من المعتزلة.

والإرادة: صفة يوجب تخصيص المفعولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت.

والدليل على ثبوت الإرادة لله تعالى العقل والنقل: أما العقل؛ فلأنه لولاها لَما كان وقت لوجود العالم أولى من وقت ولا كمّية أي المقدار، وهو الطول والعرض والعدد؛ ولا كيفية، وهي الصفات أولى مما سواها.

قوله (**إذ القدرة**)[433] إشارة إلى جواب سؤال، وهو أن يقال: لِم لا يجوز أن يكون القدرة هي المرجّحة؟ أجاب: فإن القدرة نسبتها إلى الكل على السواء.

---

[432] النسفي، **العمدة**، ص.٦٣.

[433] النسفي، **العمدة**، ص.٦٣.

فإن فلت: لِمَ لا يجوز أن يكون المرجّح العلم؟ قلت: لأن العلم يقع لوقوع، ولو كان الوقوع تبعا له لزم الدور. وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا يصلح لذلك؛ فلا بدّ من إثبات صفة وراء هذه الصفات خاصّيتها التخصيص والترجيح. وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة.

وأما النقل فقوله تعالى ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[آل عمران، ٤٠/٣؛ الحجّ ١٨/٢٢] ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة ١/٥] فبطل به –أي المذكور من الدليلين– قول الكعبي والفلاسفة في إنكار الإرادة. قوله (**متعدّد على عدد مراداته**)[434] يعني يحدث لكل مراد إرادة على حِدَة. وقول بعض المعتزلة والكرّامية باطل لِما ذكرنا في مسألة الكلام من التفصيل. فإن أردت الاطلاع فاليطالع ثمة.

فصل [في صفة الحكمة]

قال: (**صانع العالم حكيم**)[435] إلى آخره.

أقول: الحكمة في اللغة: العِلم والحكيم: العالِم. يقال: حكم الرجل علم إذا تباهى في علمه، سمّي القاضي حكما وحاكِما بعلمه؛ وقيل: الحكيم هو المحكم هو فعيل بمعنى مفعل كالسميع بمعنى مسمع، وعلى التقديرين فالله تعالى موصوف بها. وأما في الاصطلاح زعمت الأشعرية أن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وقالت المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل أو لغير الفاعل، والسفه كل فعل خلا عن المنفعة إما للفاعل أو غير الفاعل. وعندنا الحكمة ما له عاقبة حميدة، والسفه ما ليس له عاقبة حميدة، وهكذا ذكره صاحب **التبصيرة**.[436]

وقوله (**للكليّات والجزئيّات**)[437] إشارة إلى قول الفلاسفة؛ لأنهم قالوا: الله تعالى عالم بالكليات لا بالجزئيات.

وقال الأشعري: إن أريد بالعلم الحكمة فهي أزلية؛ لأنها حينئذ يصير من صفات والذات؛ لأن صفة الذات ما لا يجوز فيه النفي والإثبات، وهي كذلك، وصفة الذات أزلية. فإن أريد بها الفعل لا يكون أزلية؛ لأن التكوين حادث عند الأشعري على ما مرّ.

وإذا ثبت أن الله تعالى موجود واحد موصوف بصفات الكمال فلا بدّ من كونه مرئيًّا؛ لأنه من صفات الكمال.

---

[434] النسفي، **العمدة**، ص.٦٣.

[435] النسفي، **العمدة**، ص.٦٥.

[436] **تبصيرة الأدلة في أصول الدين** لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت: ٥٠٨ هـ)

[437] النسفي، **العمدة**، ص.٦٥.

فصل [في] رؤية الله

قال: (**رؤية الله تعالى بالأبصار**) [**للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنّة جائزة عقلا واجبة سمعا**][438]

أقول: أما الرؤية فقال أهل الحق نصرهم الله تعالى: تحقيق الشيء على ما هو عليه بحاسّة البصر، هي المعنى بالانكشاف التام. رؤية الله تعالى بالأبصار للمؤمنين بعد دخولهم الجنّة في الآخرة جائزة عقلا بمعنى أن العقل إذا خُلّي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى، ما لم يقم به برهان على ذلك، وهذا القدر ضروريّ؛ فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان. وقد استدلّ أهل الحق على جواز الرؤية بوجه عقلي: وهو أنّا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة، أنا نفرّق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض، فلا بدّ للحكم المشترك من علّة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما؛ والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في علية؛ فتعيّن الوجود، وهو مشترك بين الصانع وغيره. فيصحّ أن يرى من حيث تحقّق عند الصحّة، وهي الوجود.

ولا يجوز أن يكون للعلّة خصوصية الجوهرية أو العرضية؛ لأنا أوّل ما نرى شبحا من بعيد إنما نرى منه هويّة ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية ونحو ذلك، فيه سلوك.

فإن قلت: الصحّة عدمي، والعدمي يصلح علّة للعدمي، كالإمكان والحدوث يصلح علّة للعدمي؟ قلت: المراد بالعلّة متعلّق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًّا.

ولقائل أن يقول: لِم لا يجوز أن يكون العلّة شيئا مشتركا؟ وراء هذه الأمور غاية ما في الباب «إنا لا نجده وعدم الوجدان لا يدلّ على العدم.» وله أيضا أن يقال: إن الرؤية واحد نوعي، والواحد النوعي قد تعلّل بالمختلفات، كالحرارة للشمس والنار؛ فلا يستدعي علّة مشتركة. وله أيضا: لِم لا يجوز أن يكون العلّة وجود الممكن لا مطلق الوجود؟ وله أيضا: لِم لا يجوز أن يكون العلّة هي الجسمية وما يتعلّقها من الأعراض؟ وله أن يقول: ما ذكرتم معارض بما أنه تعالى قادر على خلق الجواهر والأعراض؟ وصحّة المخلوقية حكم مشترك؛ فلا بدّ للحكم المشترك من علّة مشركة، وهي إما الوجود والحدوث والإمكان. والأخيران لا يصلحان للعلّية ما ذكرتم؛ فتعيّن الوجود، وهو مشترك بينهما وبين الله تعالى. فوجب صحّة كونه تعالى مخلوقا، هذا خلاف واجبة سمعا وسيأتي.

ويرى لا في مكان هذه شروط خمسة شرطها المخالفون للرؤية حتى قالوا بعدم رؤية الله تعالى لعدم هذه في حقه. الأول: المكان؛ لأن المرئيّ عندهم لا يرى في غير المكان. والثاني: الجهة؛ لأن المرئيّ في غير الجهة محال. والثالث: المقابلة؛ لأن الرائئ إذا لم يكن

---

[438] النسفي، **العمدة**، ص.٦٧.

مقابلا للمرئيّ لا يراه. والرابع: المسافة –أي المسافة المتوسّطة–؛ لأن القرب المفرط والبعد المفرط مانع. والخامس: اتّصال الشعاع من عين الرائ إلى المرئيّ. وعندنا هذه الأمور ليست بشرط لوجود الرؤية بدونه وهو رؤية الله تعالى إيانا.

فإن قلت: لو كان جائز الرؤية والحاسّة سليمة لَوجب أن يرى؛ وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وأنه سفسطة.

قلت: ممنوع؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى يجب عند اجتماع الشرائط.

قال: (**ولنا أن موسى عليه السلام) [سأل ربّه رؤيته]**[439]

أقول: قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾[الأعراف ١٤٣/٧] فهذه الآية تدلّ على جواز الرؤية. والاستدلال بها من وجوه: أحدها؛ أنه عليه السلام سأل الرؤية، وسؤاله يدلّ على إمكان الرؤية؛ وإلا لزم جهله بما يجوز في ذاته تعالى وما لا يجوز. وهذا لا يليق بواحد من العلماء فأنّى يليق من أكابر الأنبياء عليه السلام؟! فمن أحال رؤيته نسبه عليه السلام إلى الجهل به تعالى، وإنه كفر.

فإن قلت: مراده أربي آية من آياتك قاطعة أنظر إليها، فيحصل العلم القطع لك. قلت: هذا فاسد من وجوه: أحدها؛ أنه تعالى أخبر عن قول موسى عليه السلام «أنظر إليك» من الكلام على ما قلتَ: أنظر إليها. والثاني: قال: لن تراني. ومن حق الكلام فسوف تراني آيتي. والثالث: أن موسى عليه [السلام] كان يتكلّم مع الله تعالى في ذلك الوقت بلا واسطة، وفي مثل ذلك الوقت يبعد أن يقول: يا ربّ أربي آية أعرف بها وجودك، فيه نظر.

فإن قلت: سؤال موسى عليه [السلام] كان لِأجل قومه حيث قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[البقرة ٥٥/٢] فسأل ليعلموا امتناعها، كما علمه هو. قلت: هذا أيضا فاسد من وجوه: أحدها؛ أن حق الكلام على هذا التقدير «أرِهُم، ينظروا إليك!» ثم يقول لهم: لن يروني. والثاني؛ أنه لو كان كذلك لَسأل عند حضرتهم ليشاهدوه. وقد سأل هذا في مقام الخلوة. والثالث؛ أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام «إن الرؤية ممتنع.» وإن كانوا كفّارا لم يصدّقوه في حكم الله تعالى بالامتناع؛ وأيّاما كان يكون السؤال عبثا.

فإن قلت: موسى عليه السلام كان عالما بامتناعها بالدليل العقلي لكان سأل ليصير الدليل السمعي مضافا إلى الدليل العقلي، ويحصل بما الطمأنينة وقوّة اليقين الأدلّة موجبة ذلك؛ فلا يكون السؤال عبثا. قلت: لو كان كذلك كان الأدب أن يقول: يا ربّ زِدْني دليلا على امتناع الرؤية.

---

[439] النسفي، **العمدة**، ص.٦٧.

والثانيها: أن الله تعالى ما أَيْأَسَه وما عاتبه. ولو كان هذا سؤالا عن محال أو خارجا عن الحكمة لَعاتبه، كما عاتب آدم عليه السلام على تناول الشجرة، بل علّق الرؤية باستقرار الجبل، فقال تعالى: ﴿فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرٰينِي﴾[الأعراف ١٤٣/٧] وهو أمر ممكن في نفسه؛ لأن الجبل جسم، وكل جسم يمكن أن يكون ساكنا، والمعلّق بالممكن ممكنة؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلّق عند ثبوت المعلّق به، والمحال لا يثبت على مبنى التقادير الممكنة.

ولقايل أن يقول: الشرط استقرار الجبل حال كونه متحرّكا؛ لأنه لو كان متعلّقا على استقراره لا حال كونه متحرّكا فاستقراره في غير حال حركته يكون واقعا فيجب أن يحصل الرؤية وإلا لزم الكذب، والاستقرار حال الحركة محال والمعلّق بالمحال محال، فرؤية الله تعالى محال. أجيب عن هذا بوجهين: الأول؛ أنه علّقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد، وإنه ممكن قطعا؛ إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته. والثاني أن استقرار الجبل عند حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، إنما المحال الاستقرار مع الحركة.

وثالثها أن قوله تعالى ﴿لن تراني﴾[440] يقتضي نفي الوجود لا نفي الجواز؛ إذ لو كان ممتنع الوجود لكان الجواب الصحيح «لستُ بمرئيّ» أو «لا يصحّ رؤيتي»، كما في الشاهد.

قوله (**على أنه يجوز على الأنبياء عليهم السلام**) [**الريب في أمر يتعلّق بالغيب**][441] إشارة إلى الاستدلال بوجه آخر: وهو أن يجوز على الأنبياء الريب في أمر يتعلّق بالغيب، فيحمل على أن ما اعتقده –وهو الرؤية– جائز، ولكن ظنّ أنه ناجز، فيرجع النفي في الجواز –وهو قوله ﴿لن تراني﴾–[442] إلى السؤال؛ هو في الدنيا، فالنفي أيضا في الدنيا ليكون الجواب مطابقا للسؤال.

فإن قلت: قوله ﴿لن تراني﴾[443] لنفي التأبيد؛ لأن كلمة لن للتأبيد. قلت: لا نسلّم، وذكر أئمة النحو أنه للتأكيد دون التأبيد. ولهذا قرنت مع التأفيف في قوله تعالى ﴿فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا﴾[مريم ٢٦/١٩] ولو كان للتأبيد لَما قرنت بالتأبيد في قوله تعالى ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا﴾[البقرة،٩٥/٢]؛ وإلا يلزم إثبات الثابت. وقد قرنت مع لفظ التأبيد في هذه الآية، ومع هذا لا يوجب التأبيد. كيف وقد كان مجرّدا عن قرينة التأبيد وصحّة قولك «لن أفعل كذا إلى وقت كذا» يرفع كونه التأبيد؟ ولئن سلّمنا فلِم لا يجوز تأبيد الدنيا، كما في هذه الآية؟

---

[440] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰينِي﴾ [الأعراف ١٤٣/٧]

[441] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[442] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰينِي﴾ [الأعراف ١٤٣/٧]

[443] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰينِي﴾ [الأعراف ١٤٣/٧]

ورابعها؛ أنه تعالى أخبر عن التجلّى للجبل؛ وهو عبارة عن خلق الحيوة والرؤية فيه حتى يرى ربّه. ولو امتنع الرؤية لَما أخبر من خلقها.

قال: (**قال الله تعالى**: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ إلخ. [القيامة، ٢٢/٧٥])[444]

أقول: من الدلائل النقليّة قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة، ٢٢،٢٣/٧٥] والتمسّك به أن النظر المضاف إلى الوجه المقيّدَ بكلمة "إلى" لا يكون إلا نظر العين، هذا هو الأصل عند أئمة اللغة فوجب الحمل عليه عند عدم المانع.

وقد يأتي بخلافه عند القرينة من القرائن فلا يردّ؛ قوله تعالى ﴿وَتَرٰيهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[الأعراف، ١٩٨/٧] أثبت الله تعالى النظر للأصنام، وهو نفي الأبصار. وقوله تعالى ﴿وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ﴾[آل عمران، ٧٧/٣] في حق الكفّار. يعني نفي الله تعالى كونه ناظرا إلى الكفّار، ولا شكّ أنه يراهم، قوله تعالى ﴿اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[الفرقان، ٤٥/٢٥] والمراد بالأوّل التقابل والثاني ترك الرحمة وبالثالث التفكّر.فثبت أن النظر المقيّد بكلمة "إلى" غير الرؤية؛ لأن هذه مجاز، ولأن النظر المذكور في هذه الآيات لا يضاف إلى الوجه، والكلام فيه.

فإن قلت: النظر المضاف إلى الوجه المقيّد بكلمة "إلى" يجيء أيضا بمعنى الانتظار. قال الشاعر:

وجوه ناظرة يوم البدر   إلى الرحمان ينظر الخلاصا

قلت: إنما حملناه إلى الانتظار؛ لأنه فسّره بالانتظار.

فإن قلت: تقديم المفعول يوجب التخصيص، وإنه يرى في ذلك غير ذات الله تعالى من الإفراغ والجنّة والنار وغيرهما. قلت: هذا لا يوجب استغراق اليوم بالرؤية، بل الرؤية كانت في ذلك اليوم.

قوله (**وحمل النظر على الانتظار**)[445] إشارة إلى جواب دخل. أما الدخل؛ فهو أن يقال: يحتمل أن يكون كلمة "إلى" واحد الآلاء بمعنى النعمة، والنظر بمعنى الانتظار. فتقديره وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربّها منتظرة. أجاب بأن هذا قبيح باطل؛ لأنه قرن بنضّارة الوجه، وذا يليق بالموجود لا بالمنتظر الفاقد؛ ولأنه أضاف إلى دار القرار، والدنيا هي دار الانتظار، لا القرار؛ ولأنه ذكر على وجه الامتنان والمنّة يلزم بالرؤية لا بالانتظار.

ومن النقلية السنّةُ والإجماع:

---

[444] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[445] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

أما السنة؛ قوله عليه السلام «إنكم سترۆن ربّكم كما ترۆن القمر ليلة البدر»[446] وهو مشهور رواه أحمد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم. وأما الإجماع؛ فلأن الأمّة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، واختلاف ابن عبّاس وعائشة رضي الله عنهما في أن النبي عليه السلام هل رأى ربّه ليلة المعراج أم لا دليلُ الاعتقاد على الجواز أو العقلاء لا يختلفون في وجودها هو محال.

قال: (**ولا تعلّق لهم بقوله تعالى** ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦])[447] إلى آخره.

أقول: واعلم أنهم يتمسّكون بهذه الآية في بيان أن الله تعالى لا يراه واحد، والمص رحم الله أشار إلى الجواب. وأما وجه التمسّك؛ فإنهم قالوا: الإدراك المضاف إلى البصر هو الرؤية، والأبصار بدليل أنه لا يصحّ إثبات أحدهما مع نفي الآخر، ولا يصحّ أن يقال: رأيتُه وما أدركتُه بعيني. ولا يقال: أدركتُه بعيني وما رأيتُه. هذا يدلّ على أن إدراك العين والرؤية شيء واحد. إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى نفى أن يدركه أحدا من الأبصار. وهذا يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات، فلا يراه أحد في وقت من الأوقات.

أجاب عن هذا بوجهين: الأول؛ على تقدير تسليم أن الإدراك هو الرؤية، وهو أن يقال: هذا خلف أن إدراك العين عبارة عن الرؤية؛ لأن قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦] يقتضي لقولنا: يدركه الأبصار. هذا يقتضي أن يدركه كل واحد؛ لأن "الألف" و"اللام" إذا دخلَا على اسم الجمع يفيد الاستغراق، ويقتضي الموجبة الكلية السالبة الجزئية. وكان معنى قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦] أنه يدركه جميع الأبصار. فيفيد سلب العموم لا عموم السلب، ونحن نقول بموجبه أنه لا يدركه جميع الأبصار، بل البعض وهو أبصار المؤمين لا الكافرين. وإليه أشار بقوله (**فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب**)[448]

والوجه الثاني؛ على تقدير منع أن إدراك العين هو الرؤية، وهو أن يقال: لا نسلّم أن الإدراك هو الرؤية، قولهم بدليل «إنه لا يصحّ إثبات أحدهما مع نفي الآخَر» ممنوع، بل الإدراك هو الرؤية المكيّفة؛ ولا يلزم من نفي الرؤية المكيّفة نفي مطلق الرؤية، وإليه أشار بقوله (**فلان المنفي الإدراك**)[449] إلى قوله (**على أن نفي الإدراك**)[**ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه**][450]

إن الآية حجّة لنا عليهم، لا لهم علينا. بيانه أن الآية وردت في مقام التمدّح، ولا يحصل التمدّح بنفي إدراك ما يستحيل رؤيته؛ إذ كل ما لا يدرى لا يدرك بالاتفاق؛ لأن نفي الرؤية مستلزم لنفي الإدراك، كما في المعدوم؛ بل التمدّح إنما يحصل بنفي الإدراك مع جواز الرؤية؛ لأن في إثبات الإدراك إثبات الحدّ والتناهي والنقصان. وفي نفيه نفي النقصان وإثبات الكمال. وكان النفي صفة

---

[446] **البخاري**، ٩، ١٢٧، (٧٤٣٤)؛ **مسلم**، ١، ٤٣٩، (٢٣٣).

[447] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[448] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[449] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.

[450] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.

مدح، وفي إثبات الرؤية إثبات صفة الكمال، وفي نفيها إثبات النقصان، فكان الإثبات صفة مدح. فثبت أن نفي الإدراك مع إثبات الرؤية صفة مدح. وإذا ثبت الجواز وجب القول بالوقوع في القيامة ضرورة أن لا قائل بالفصل.

قوله **(وما قالوا من اشراط المقابلة وغيرها بما ذكرنا يبطل برؤية الله تعالى إيّانا)**؛[451] لأنها لو كانت شرائط لَما تبدّلت؛ لأن الشرط لا يتبدّل، لكنّها تبدّلت. فعلم أنها –أي العلل والشرائط– من الأوصاف الإضافية لوجود الرؤية، لا من اللوازم المقرونة لماهيّة الرؤية.

ولقائل أن يقول: إن هذه شروط بحاسّة البصر، لا للرؤية مطلقا؛ فلا يبطل برؤية الله تعالى إيّانا.

قوله **(وبهذا)**[452] –أي وببطلان ما قالوا من الاشتراط– **(تبين أن العلّة المطلقة للرؤية الوجود)**[453] إلى آخره. قد مرّ شرحه في أوّل الفصل.

قال: **(والمختار ما قال) [أبو منصور رحمه الله]**[454]

أقول: لما علم ضعف الدليل العقلي في إثبات الرؤية، كما أشرنا إليه، قال: **(والمختار ما قال الإمام أبو منصور رضي الله عنه أن نتمسّك بالدليل السمعيّة في إثبات الرؤية ويتمسّك بالدليل في رفع شبهتهم)**[455].

قال: **(وقولهم باطل)**[456]

أقول: قولهم «لو كان الله تعالى مرئيّا لكان شبيها بالمرئيّات.»[457] باطل؛ لأن الرؤية يتعلّق بالمتضادّات، كالسواد والبياض، والحركة والسكون ولا مشابهة بينهما.

قال: **(وذهب طائفة من مثبتي الرؤية) [بالستحالة الرؤية الله تعالى في المنام]**[458]

أقول: مما يتصل بهذه المسألة رؤية الله تعالى في المنام. اختلف أصحابنا في ذلك. قال بعضهم: لا يجوز رؤية الله تعالى في المنام من وجوه: الأول؛ أن ما يرى في المنام خيال ومثال، والله تعالى منزّه عن الخيال والمثال. والثاني؛ أن أعظم الكرامات في العقبى هي الرؤية، والدنيا دار محن وابتلاء؛ فلا يليق بها ما هو أعظم كرامات أهل الجنّة. والثالث؛ أن موسى عليه السلام مع شرف قدره

---

[451] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.
[452] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.
[453] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.
[454] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[455] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[456] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[457] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[458] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.

ورفيع محلّه سأل من الله تعالى الرؤية في الدنيا؛ فمنع منها، فكيف يعطى من هو دونه؟! والرابع أن النوم حدث، فلا يليق حال الحدث بهذا النوع من الكرامة.

وجوّزه بعض أصحابنا رؤية الله تعالى في المنام من غير جهة وكيفية ومقابلة وخيال ومثال، كما كان يعرفه في اليقظة تمسّكا بالمحكيّ عن السلف. فإنه حكي عن بعض السلف أنهم رأوْه تعالى في المنام مثل حمزة ابن حبيب الزيات وغيره من المشايخ.

ومن حيث المعقول قالوا: ما جاز رؤيته في ذاته لا يختلف حاله بين النوم واليقظة، فإن الرائ في النوم هي الروح أو القلب دون العين وذلك نوع مشاهدة يحصل في النوم. وإنه جائز في اليقظة قال عليه السلام: «اعبد الله كأنك تراه»[459] وقال عمر رضي الله عنه: رأى قلبي ربّي.

فالأولى أن يجعل ذلك في النوم، وبه خرج الجواب عن قوله «إن الرؤية أعظم كرامات أهل الجنّة.» قلنا: الرؤية بالعين أعظم الكرامات، لا المشاهدة بالقلب، وكذا الجواب عمّا قال: إن النوم حدث، فإن الرائ في النوم هو الروح، وإنه لا يوصف بالحدث. وموسى عليه السلام سأل الرؤية بالعين في الدنيا، لا المشاهدة بالقلب أو الروح.

قال: (**والمعدوم ليس بمرئيّ**)[460]

أقول: لأن متعلّق الرؤية هو الوجود غير ثابت على أنه ليس بشيء؛ لأن الشيء اسم للوجود، هذا عندنا خلافا للمعتزلة. فإن للمعدومات عندهم حقائق وماهيّات وذوات حالتَيْ وجودها وعدمها، ولها ثبوت وتحقيق. فالحاصل أنه لا يمكن تقرّر الماهيّات منفكّة عن صفة الوجود عندنا؛ لأنه لا فرق بين التقرّر والثبوت والموجود عندنا خلافا لهم، ودليلهم أنّا نميّز بين معدوم ومعدوم. والتمييز حكم من أحكام تلك الحقائق وصفة من صفاتها، وثبوت الحكم والصفة بدون المحكوم عليه والموصوف به محال. قلنا: لو كان التمييز الذهني والتصوّر العقلي مستلزمان كون المشعور به حاصلا في العدم لَلزم ثبوت الموجود والمعدوم والممتنع لثبوت التمييز بين الوجود والعدم والممتنع كشريك الباري. واللازم باطل عندكم فكذا الملزوم.

قال: (**قالت المُقَنَّعِيَّة:**)[**العالم مرئيّ الله تعالى قبل وجوده**][461]

أقول: قالت المقنّعيّة: العالم مرئيّ الله تعالى قبل وجوده؛ لأن البارئ تعالى لما كان قديما بصفاته كانت رؤيته قديمة، فلو لم تكن المحدثات مرئيّة له الأزل وصارت مرئيّة عند حدوثها لَوقع التغيير في صفة الرؤية، ولا يجوز التغيير في صفات الله تعالى. وهذا باطل؛ لأن الرؤية تعلّقت بالوجود. ومذهبنا أنه لا يقول: الله تعالى رأى العالم في الأزل، فكلّنا نقول: إنه تعالى راءٍ في الأزل؛ لأنّا لو قلنا

---

[459] **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٧، ٧٨ (٣٤٣٢٥)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ١٠، ٣٨٩، (١١٨٠٣).

[460] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.

[461] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.

بأنه راءٍ للعالم في الأزل لَاقتضى وجود العالم في الأزل، وهو محال. وحين وجد العالم نقول بأنه رأى العالم. وهذا التغيّر وقع في المضاف إليه، وهو العالم، لا في المضاف. وهذا، كما نقول: إنه تعالى خالق في الأزل. ولا نقول: إنه تعالى خالق السموات والأرض في الأزل. لأنه حينئذ يقتضي وجود السماء والأرض في الأزل، ولا موجود في الأزل سوى ذاته تعالى وصفاته. حين وجدت السماء والأرض نقول: إنه خالق السماء والأرض. والتغيّر في السماء والأرض، لا في المضاف.

(واتفقوا أن المعدوم الذي يستحيل وجوده لا يتعلّق برؤية الله تعالى)[462]

ولقائل أن يقول: المراد برؤية الله تعالى إما الانكشاف التامّ بالحاسّة أو العلم. والأوّل باطل، وعلى الثاني ينبغي أن يتعلّق رؤية الله تعالى بالموجود والمعدوم سواء كان ممكنا أو ممتنعا؛ لأنه تعالى عالم بالكل.

ولما ثبت أن الله تعالى موجود واحد قادر عالم حكيم، ومن الحكمة إرسال الرسل أعانه للخلق وأبانه للطريق الموصل إلى البعثة شرع فيه.

فصل في إرسال الرسل

أقول: إرسال الرسل مبشّرين بالوعد ومنذرين بالوعيد مبيّنين للناس ما يحتاجون إليه من مصالح داريْهم. قوله **(من مصالح داريهم)**[463] إما في الدنيا، كالنكاح والطلاق والحدود والشركات والبيعات والإجارات والودائع وسائر الوقائع، وإما في الآخرة، كالصلاة والطهارة والزكاة والحجّ مفيدين للناس ما يبلغون به الدرجة العالية في حيّز الإمكان.

قوله **(إرسال الرسل)**[464] مبتداء، وقوله **(في حيّز الإمكان)**[465] خبره. **(بل في حيّز الوجوب)**[466] هذا عند المحققين من أصحابنا. والمراد بالوجوب، الوجوب بحسب الحكمة، لا الوجوب بإيجاب أحد على الله تعالى أو بإيجابه على نفسه؛ لأن المحلّ موصوف بالبعضية قابل للزيادة والبلوغ، والفاعل حكيم عليم رحيم؛ فلا يمتنع منه الإمداد بما يوجب زوالها، كمن أمر أعمى بسلوك طريق موصل إلى البُغية ونهاه أن يميل عنه يمنة أو يسرة؛ لئلا يقع في المهاوي. فإنه عُدّ ذلك منه حكمة، مع أن العالم ملكه، إذ هو الموجد له من العدم، المخترع له لا عن أصل. وللمالك أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء من الإطلاق والحظر وتعلّمه –أي العالم– بإرسال الرسل من جنسه، كالبشر أو من خلاف جنسه، كالملك.

---

[462] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[463] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.
[464] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.
[465] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.
[466] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.

قال: (**وقالت السمنية والبراهمة**) [**والمبيحيّة: إنه محال**][467]

أقول: قالت السمنية والبراهمة –هما طائفتان من أقصى بلاد الهند– والمبيحية: إن إرسال الرسل محال؛ لأن الرسول لو أتى بما اقتضاه العقل في العقل عن الرسول غُنْيَة، فإتيانه على هذا التقدير محال؛ لأنه عبث. والعبث لا يصدر من الحكيم جلّ وعلا؛ ولو أتى بما يأباه العقل فهو مردود؛ لأن العقل حجة الله تعالى، ولا تناقض في حججه. فما يحيله العقل يكون باطلا.

قلنا: لا حضر في ذلك، بل يأتي بما قصر العقل عن معرفته؛ لأن الرسالة سفارة العبد ووساطته بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقة الله تعالى ليزيح الله تعالى بسبب السفارة علل وذوي الألباب فيما قصرت عنه عقولهم.

قوله (**وهذا**)[468] إشارة إلى بيان ما قصرت عنه العقول وما لم يقصر؛ لأن قضايا العقول منقسمة إلى ثلاثة أقسام: واجبة، وممتنعة، وممكنة. والعقل وإن كان يقف على الواجب والممتنع فلا يقف على الممكن، بل يتوقّف في الممكن، إذ كلاهما السيّان في قضية العقل، فربّما يتعلّق بالممكن العاقبة الحميدة وربّما يتعلّق به العاقبة الذميمة، وليس في العقل إمكان الوقوف على ذلك. فلا بدّ من السيّان. فمن له الاطّلاع على العواقب ليتميّز العقل بينهما فيقبل أعماله العاقبة الذميمة.

قال: (**ثم إذا ادّعى واحد الرسالة**)[**في زمان جوازها لا يجب قبول قوله بدون المعجزة**][469]

أقول: ثم إذا ادّعى واحد الرسالة في زمان جوازها –وهو قبل مبعث بنبيّنا عليه الصلاة والسلام؛ لأنه قال: «لا نبيّ بعدي.» فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده. قلنا: نعم، لكنّه يتابع بنبيّنا عليه السلام؛ لأن شريعته منسوخة، فلا يكون إليه وحي في نصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام، ثم الأصحّ أنه يصلّي بالناس ويؤمّهم ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل، فإمامته أولى.– فإن كانت دعواه مستحيلة، كدعوى زرادشت – وهو اسم رجل من المجوس بصانعيْن عاجزين فإنه قال: إن للعالم صانعا عاجزا يفكّر من نفسه فيولد من فكرته الرديّة من يعاديه، ويزاحمه. وهو غير عالِم بعاقبة مكوّنه عاجزا عن قهر عدوّه– أو ماني –وهو اسم رجل من الثنويّة ومذهبه أن العالم مركّب من أصليْن قديمين: أحدهما النور والآخر الظلمة وهما جميعا حيّان سميعان بصيران– يجب الردّ بدون الفكر وطلب الدليل؛ إلا إذا أريد به التأكيد في إظهار البطلان.

فإن كانت ممكنة لا يجب قبول قوله بدون المعجزة؛ لأن إرسال الرسل، وإن كان من مقتضيات العقل والحكم وفي حيّز الواجبات. أما تعيّن كل واحد من أفراد الإنسان ليس بواجب، بل من الجائزات. وإذا كان تعيّن هذا الرجل في حيّز الجواز فلا بدّ من دليل

---

[467] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.

[468] النسفي، **العمدة**، ص.٧٧.

[469] النسفي، **العمدة**، ص.٧٧.

يصدّقه؛ لأنه يحتمل أن يكون كاذبا بخلاف الإباضية –وهم قوم منصوب إلى الإباض، وهو اسم رجل من الخوارج ومذهبه أن العاقل لا يكذب، فإذا قال الرجل: إنّي رسول. كان صادقا في دعواه.–

وما حدّ المعجزة؟ العجز الذي يفيض القدرة سمّيت معجزة؛ لأنها يظهر عجز من تحدّى بها عن معارضتها وحدَها على رأي الفلاسفة. هي الفعل الجزئي المحكم الإلهي يفوق القوّة الطبيعية والنفسانية. وأما على رأي المتكلمين؛ فهي ظهور أمر إلهي خارق العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدّعي النبوّة مع نكول من يتحدّى عن معارضته عليه.

وقيّد بـ"دار التكليف" وهي الدنيا؛ لأن من كان في الآخرة من خلاف العادة لا يكون معجزة، وبـ"إظهار صدقه"؛ لأنه لو ظهر لإظهار كذبه لا يكون معجزة، كما لو ادّعى المتنبّي «إن معجزتي نطق الشجرة.» فأنطقها الله بتكذيبه لا يكون معجزة. و"مدّعي النبوّة" احتراز عن مدّعي الألوهية وصاحب الكرامة؛ إذ ظهور خلاف العادة على يد المتألّه جائزة، دون المتنبّي. والفرق أن ظهوره على يد المتنبّي يوجب إنسداد باب معرفة النبي عليه السلام، فأما ظهوره على يد المتألّه لا يوجب إنسداد باب معرفة الإله؛ لأن كل عاقل يعرف أن الآدمي المشتمل على دلالات الحدوث وسمات القصور ولا يكون إلها، وإن روي منه ألف بخلاف العادة. وبـ"النكول" وهو فعول من النكل، وهو القيد. والمراد ههنا العجز والامتناع والتحدّي والمخاصمة؛ إذ لو عارضه بمثله لَدلّ على صدق مكذّبه فيتعارضان فيتساطان؛ لأنهما لو لم يتساقطا يلزم اجتماع النقيضين وهو النبوّة واللا نبوّة، والضدّين، هو اجتماع الصدق والكذب يخرج عن الدلالة.

قال: **(وجه دلالتها)**[470]

أقول: وجه دلالة المعجزة على صدق الآتي بها. إنا نعلم أن الله تعالى سامع هذه الدعوى وأن ما ظهر على يده خارج عن مقدور البشر، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى. فإذا ادّعى الرسالة ثم قال: آية صدّق دعواي. إن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا. ففعل الله تعالى ذلك. كان من الله تعالى تصديقا له في دعواه الرسالة. فيكون ذلك، كقوله له عقيب دعواه «صدقت»؛ إذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول. ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب. فيحصل لنا الجزم بصدقه بطريق جرى العادة. فإن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة. وإن كان عدم الخلق ممكنا في نفسه؛ لأن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه في نفسه. ولا يقدح في ذلك العلم إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى أو كونها لغرض التصديق، إذ كونها لتصديق الكاذب إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في علم الضروري الحسّي بجوازه النار إمكان عدم الحرارة النار بمعنى أنه لو قدّر لم يلزم منه محال. ونظيره في الشاهد ما قال في المتن.

---

[470] النسفي، **العمدة**، ص.٧٧.

فصل [في إثبات نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم]

أقول: لما فرغ من إثبات إمكان إرسال الرسول شرع في بيان إثبات نبوّة رسولنا محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على الخصوص. ثم إن نبيّنا محمد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف رسول حق نبيّ صادق، أرسله الله تعالى إلى كافّة الثقلين الإنس والجنّ والعرب والعجم أهل الكتاب والأمّيّين إلى يوم القيامة؛ لأنه ادّعى النبوّة وظهر المعجزات على يديه، وكل من كذا فهو نبيّ.

أما الأولى؛ فبالتواتر أما ظهور المعجزات منها: انشقاق القمر؛ فإنه روى أنس رضي الله عنه أن المشركين سألوا رسول الله عليه السلام آية وعيّنوا هذا. فأشار رسول الله إلى القمر. ومنها: انجذاب الشجر؛ فإنه قال جابر رضي الله عنه: سرنا مع رسول الله عليه السلام حتى نزّلنا واديا أفيح، فذهب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقضي حاجته فلم ير شيئا يستتر به. فإذا شجرتان بشاطئ الوادي فانطلق رسول الله عليه السلام إلى أحدهما، فأخذ غصنا من أغصانها وقال: «انقادي عليّ بإذن الله تعالى فانقادت معه لذلك. ومنها: تسليم الحجر عليه؛ عن علي رضي الله [عنه] قال: كنتُ مع النبي عليه السلام فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبلته جبل ولا شجر إلا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله. وغير ذلك مما ذكروا في المتن. وهذه الأخبار، وإن كان تفاصيلها أحاد لكن القدر المشترك، وهو ظهور المعجزة بلغت الحدّ التواتر، كشجاعة علي رضي الله عنه وَجود حاتم.

وأما الثالثة ما مرّ من وجه من الدلالة على صدق الآتي بها.

قال: **(وأظهرها)** **[القرآن]**[471]

أقول: وأظهر المعجزات القرآن. فهو أعجب الآيات وأبين الدلالات لاشتماله على جميع طرق الفصاحة والبلاغة. وتحدّى جميع الأنام لم يتصدّ أحد من الخطباء والشعراء مع كثرتهم، فدلّ عجزهم على تصديقه عليه السلام.

فإن قلت: ما الدليل على أنهم عجزوا عن المعارضة؟ قلت: قد بذلوا أموالهم النفيسة، وخاطروا بمُهجهم العزيزة، وركبوا المشاق العظيمة وتحمل المتاعب الشديدة. فلو قدروا على المعارضة لَما اشتغلوا بالمقابلة. ولو يمكنوا من الدفع باللسان لم ينتظروا إلى السنان. والاشتغال بالمقابلة بعد المحاجّة والمجادلة. وإليه أشار بقوله **(ولا يظنّ بهم)** **[وهم أكثر خليقة الله تعالى حقدا وعصبية لهم قد امتنعوا عن المعارضة مع القدرة]**[472]

---

[471] النسفي، **العمدة**، ص.٧٩.

[472] النسفي، **العمدة**، ص.٧٩.

قال: (**وإذا ثبت بنبوّة**) [**رسولنا عليه السلام ثبت نبوّة سائر الأنبياء عليهم السلام بأخباره**][473]

أقول: وإذا ثبت بنبوّة نبيّنا بالبراهين ثبت بنبوّة سائر الأنبياء عليهم السلام بأخباره؛ لأنه الصادق في كل ما يقول. وثبت أنه مرسل إلى الكافّة، لا كما زعم البعض، بقوله تعالى ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[سبأ، ٢٨/٣٤]

قال: (**ثم لا بدّ أن يكون ذكرا**)[474]

أقول: ثم لا بدّ أن يكون ذكرا، ولا يجوز أن يكون أنثى للتنافي بين لوازمها، وأن يكون أعقل أهل زمانه؛ لأنه ملكهم، وأن يكون معصوما في أفعاله وأقواله عما يشينه؛ لئلا ينفروا عنه.

قال: (**والعصمة**) [**عن الكفر ثابتة للأنبياء قبل الوحي وبعده**][475]

أقول: والعصمة لغة: المنع. والأنبياء معصوم عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وعن الكذب خصوصا فيما يتعلّق بالشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمّة. أما عمدا فبالإجماع، وأما سهوا فعند الأكثرين؛ لأنه لو صدر الكذب منهم لا يكون قولهم مقولا. وكذا تعمّد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية. وإنما الخلاف في أنّ امتناعه بدليل السمع أو العقل. وأما سهوا فجوّزه الأكثرون.وأما الصغائر فيجوز عمدا خلافا للجبّائي وأتباعه. ويجوز سهوا بالاتفاق؛ إلا ما يدلّ على الخسّة، كسرقة لقمة؛ هذا بعد الوحي.

وأما قبل الوحي فعندنا يجوز نادرا؛ لأن العصمة بعد البعث لا لزام الحجّة. فأما قبل البعث لم يكونوا حجّة. ولم يجب قبول قولهم فلا ضرورة في إثبات العصمة. وعند المعتزلة لا يجوز؛ لأنها يوجب النفرة المانعة عن اتباعها، فيفوت مصلحة البعثة.

قال: (**وأوّل الأنبياء**) [**آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلّ الله عليه وسلّم**][476]

أقول: وأول الأنبياء آدم عليه السلام؛ لأنه لا نبيّ قبله، وهذا ظاهر، وآخرهم نبيّنا محمد عليه السلام؛ لأنه قال: «لا نبيّ بعدي.»[477] وهو أفضلهم لقوله تعالى﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران، ١١٠/٣] فلما كانت أمّته خير الأمم كان خير الأنبياء. ولِقائل أن يقول: هذا على تقدير أن خيرية الأمّة باعتبار كونهم منسوبين إليه وتابعين له عليه السلام لِم لا يجوز أن يكون الخيرية باعتبار أمر فيهم؟

---

[473] النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

[474] النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

[475] النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

[476] النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

[477] **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٥، ٣٣٦، (٢٦٦٥٣)؛ **مسند أحمد ابن حنبل**، ٣، ١١٤، (١٥٣٢).

ولا يحصرهم على عدد معيّن؛ لئلا يلزم الدخول أو الخروج؛ لأنّا لو عيّنّا عددا يحتمل أن يكونوا النقص منه، فيلزم دخول الغير؛ أو أزيد، فيلزم خروج من هو منه؛ وذلك لا يجوز. وقد روي أنّ النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء عليهم السلام فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألف نبيّ»[478] وفي رواية «مائتا ألف أربعة وعشرون ألفا» والأولى عدم الحصر لما مرّ.

قال: **(المعراج)** [**في اليقظة بشخصه حق**][479]

أقول: المعراج في اليقظة بشخص النبي عليه السلام حق. أما من مكّة إلى بيت المقدس فبالنصّ وهو قوله سبحانه ﴿سُبْحَانَ الَّذي اَسْرٰى بِعَبْدِه لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا﴾[الإسراء، ١/١٧] وهو بيت المقدس. وأما من المسجد الأقصى إلى السماء أو إلى حيث شاء الله تعالى فبالأخبار المشهور المذكورة. ولا يجوز الاستبعاد؛ لأنه يؤدّي إلى الكفر والإنكار. والاستبعاد إنما يُبتني على أصول الفلاسفة؛ وإلا فالخرق على السموات جائز. والأجسام متماثلة يصحّ على كل ما يصحّ على الآخَر. والله تعالى قادر على الممكنات بأسرها. قوله **(في اليقظة)**[480] إشارة إلى الرد على من زعم أن المعواج كان في المنام على ما روي عن معاوية رضي الله عنه أنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلّم ليلة المعراج. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتي اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء، ٦٠/١٧] وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الروح، بل كان مع الروح وكان المعراج للجسد والروح جميعا. وقوله **(بشخصه)**[481] إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط. وقوله **(إلى السماء)**[482] إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب. وقوله **(إلى حيث شاء الله تعالى)**[483] إشارة إلى اختلاف أقوال السلف. فقيل: إلى الجنة. وقيل: إلى العرش. وقيل: إلى طرف العالم.

---

[478] **المستدرك على الصحيحين**، ٢، ٦٥٢، (٤١٦٦)؛ **السنن الكبري للبيحقي**، ٩، ٧ (١٧٧١١).
[479] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.
[480] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.
[481] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.
[482] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.
[483] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.

[فصل في كرامة الأولياء]

قال: (**كرامة الأولياء جائزة**)[484]

أقول: الوليّ: هو العارف بالله تعالى وصفاته حيث ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. والكرامة: ظهور أمر خارق للعادة من قِبله غير مقارن بدعوى النبوّة.

فكرامة الأولياء جائزة، خلافا للهشمية –وهو المعتزلة حيث ما ذكر وأبي إسحاق من الأشعرية للمشهور من الأخبار والمستفيض من حكايات الأخيار، كقصّة صاحب سليمان عليه السلام –وهو عاصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام على الأشهر– فإنه رضي الله [عنه] قال ولم يكن نبيا: أنا آتيك بعرش بلقيس قبل أن يعود إليك طرفك بعد مدّة إلى السماء من مسافة بعيدة. ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾ [النمل، ٤٠/٢٧]–أي رأى العرش ثابتا عنده– قال: ﴿قَالَ هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾[النمل، ٤٠/٢٧] –أي حضور العرش في مدّة ارتداد الطرف من فضل ربّي عليّ وإحسانه إليّ– وقصّة عمر رضي الله عنه قيل: إن عمر رضي الله عنه أرسل جندا إلى نهاوند –وهو اسم موضع في عراق العجم بينه وبين مدينة مبلغ خمسمائة فراسخ فصاعدا– وأمّر على الجيش سارية –وهو اسم رجل– فلما بلغ سارية رضي الله عنه نهاوند اختفى الأعداء بطريق الكمين في الجبل، وكان يوم الجمعة، فلما صعد عمر رصي الله عنه المنبر رأى هذه الحالة. فرفع صوته وقال: يا سارية! الجبل الجبل، احذر الجبل! فسمع سارية صوته، وأخرج الكمين، وأخذ الغنائم، وقهر الأعداء. وفيه ثلاث كرامات: رؤية عمر رضي الله عنه، وبلوغ صوته إليه، وسماعه صوته. وقصّة خالد: فإنه روي عنه أنه رضي الله عنه أرسله إلى الحيرة. فأنكره أهل الحيرة. فعرض عليه قدحا من سمّ. فشرب، وعرق، وخرج منه بطريق العرق ولم يضرّه. وهذا يدلّ على الوقوع. فإذا ثبت وقوع الكرامة ثبت جوازها هنا بالضرورة.

قوله (**ولا يقال: لو جاز**) [**ذا لَأسد طروق الوصل إلى معرفة النبي**][485] إشارة شُبه المخالفين والردّ. أما شبهتهم؛ فإنهم قالوا: إن الكرامة لو كانت جائزة، وهي فعل على خلاف مجرى العادة، لَاشتهرت بالمعجزة. فيؤدّي إلى الالتباس من النبي والمتنبي. وأما الردّ؛ فبالعرف من وجهين؛ الأول: أن المعجزة يقارن دعوى النبوّة بخلاف الكرامة. والثاني: أنه يجوز أنه يعلم أنه وليّ وأنه لا يعلم بخلاف النبي. فإنه يجب أن يعلم أنه نبي؛ لأنه مبعوث إلى الخلق بخلاف الوليّ. ويجوز إظهار الكرامة عونا وترغيبا لا فخرا وإعجابا.

---

[484] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

[485] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

قال: (**الناقض للعادة**) [**أربعة: معجزة للنبيّ وكرامة للوليّ ومعونة للعوام واستدراج للمتأله**][486]

أقول: الحاصل أن ما هو ناقض للعادة فعل الله تعالى، لا صنع للعبد فيه؛ حتى لو أراد العبد تحصيله بكسبه واختياره لا يتهيّأ له ذلك. وهو على أربعة أنواع؛ معجزة: وهو ما يجري على يدى النبي مع التحدّي ودعوى النبوّة. وكرامة: وهو ما يجري على يدى الوليّ من متابعة الشريعة والخوف والحذر. ومعونة: وهو ما يجري على يد واحد من عوام المؤمنين من غير دعوى أصلا في التخلّص عن محبّة توجهت إليهم ومكروه أقبل عليهم ومكر. واستدراج: وهو ما يجري على يدى المتأله والكافر والمبتعد.

قال: (**والسحر والعين**) [**حق عندنا، خلافا لهم**][487]

أقول: والسحر والعين حق خلافا للمعتزلة. أما العين؛ فلقوله عليه السلام «العين حق. وإن العين ليدخل الرجل القبر، والجمل القدر.»[488] وأما السحر؛ فله حقيقة عند أهل السنّة. وعند المعتزلة هو تخييل وتمويه، ولا حقيقة له؛ لئلا ينسدّ طريق الوصول إلى النبي. ولنا قوله عليه السلام «السحر حق.»[489] –أي هو متحقّق وثابت– لا أنه تخييل وتمويه، ولا ينسدّ طريق الوصول للفرق بين المعجزة والسحر. فإنه ليس بناقض للعادة في الحقيقة على الحد الذي ذكرنا. فإنه يمكن للعبد كسبه وتحصيله باختياره فاستعماله. فإن العادة جرت بأن من تعلم ذلك واستعمل ما تعلّم بشرائطه. يظهر ذلك الأثر مجرى العادة؛ إلا أن تلك الأسباب خفية، لا يعرفها عوام الخلق، ولا يشتغلون بتحصيلها؛ ولهذا لا يخرج من أن يكون معتادا بخلاف المعجزة. فإنه لا دخل بكسب العبد فيها.

والمعتزلة لما لم يقدروا أن ينسبوا أثر فعل السحر إلى الساحر لعدم المباشرة حتى يتولّد بأنه خالق له. ولما لم يكن ينسب اتصال بالمحلّ حتى يقولوا بأنه خالق له بطريق التوليد؛ لأن اتصال السبب شرط لتخليق المتولّدات عندهم. ولا يجوز أن يكون مخلوقا لله تعالى؛ لأن اتحاد القبيح سفه، فلا يضاف إليه. ومن هذا أبوا أن يكون خالق أفعال العباد؛ لأن خلق الكبر والمعاصي قبيح. قالوا: إنه تمويه وتخييل. وعندنا لما كان كل شيء يخلقه تعالى كان ذلك بخلقه أيضا، وللعبد الكسب في التحصيل. ولا بدّ للكسب من الاستطاعة، شرع فيها.

---

[486] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

[487] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

[488] **البخاري**، ٧، ١٣٢، (٥٧٤٠)؛ **كشف الخفاء**، ٢، ٧٧.

[489] **شرح سنن ابن ماجه**، ٢٥٣.

فصل في الاستطاعة

أقول: الاستطاعة والطاعة والقوة والقدرة متقاربة المعاني في اللغة، وفي الاصطلاح يراد بها كلها معنى واحد بمنزلة الأسماء المترادفة. والاستطاعة نوعان: أحدهما سلامة الأسباب، وهي المعنيّة بقوله تعالى ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران، ٩٧/٣] بالإجماع. وثانيهما: حقيقة القدرة المتعلّقة بالفعل وهي المعيّنة بقوله تعالى ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود، ٢٠/١١] إذ المراد نفي الحقيقة القدرة، لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة. وإنما المنفيّ عنهم حقيقة القدرة التي بها يتعلّق الفعل.

وإذا تقرّر هذا فنقول: الاستطاعة بالمعنى الثاني مقارنة للفعل عندنا؛ لأنها لو انعدمت لَاستحال وجودها عنده؛ لأنها عرض، لا يبقى بما سبق من الأعراض لا تبقى، فيلزم وجود الفعل بلا قدرة، وهو محال. ولا يقال: العرض يبقى بتجدّد الأمثال. فيجوز أن يبقى القدرة بتجدّد الأمثال، فلا يلزم وجوده بلا قدرة؛ لأنا نقول: الكلام في القدرة المتعلّقة بالفعل بعينها. وقالت المعتزلة والكرامية: الاستطاعة بالمعنى الثاني سابقة؛ لئلا يلزم تكليف العاجز. قلنا: صحة التكليف يعتمد الاستطاعة بالمعنى الأول، لا الاستطاعة بالمعنى الثاني، فلا يلزم العاجز. وإنما يلزم لو لم يكن سلامة الأسباب والآلات في آن التكليف أيضا. ويجاب عن هذا بأن القدرة صالحة للضدَّيْن على سبيل البدل عند أبي حنيفة رضي الله عنه حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر. هي بعنيها القدرة التي يصرف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا في التعلّق، وهي لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة. فالكافر قادر على الإيمان المكلّف به؛ إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان. فاستحقّ به الذمّ والعقاب. فكان تكليف قادر، لا عاجز. وإليه أشار بقوله (**أن القدرة**) [**تصلح للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله**][490] قيل: ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليم كون القدرة سابقة على الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر يكون قبل الإيمان لا محالة. فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدَّين لكنهما من حيث التعلّق بأحدهما لا يكون إلا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلّقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلّقة به. وأما نفس القدرة فقد يكون متقدّمة متعلّقه لا لضدّ. قلنا: هذا مما لا يتصوّر فيه نزاع، بل هو لغو من الكلام، فليتأمّل هذا كلامه! قلت: يحتمل أن يكون هذا الجواب إشارة إلى رفع النزاع بيننا وبينهم بأن لا نزاع في الحقيقة. فإنه يحتمل أن يكون مرادهم يكون القدرة سابقة على الفعل، هي القدرة التي تصلح للتعلّق بالفعل وأن يكون مرادنا بقولنا «القدرة مقارنة للفعل» هي القدرة المتعلّقة بالفعل.

---

[490] النسفي، **العمدة**، ص.٨٧.

فصل [في أفعال العباد]

أقول: أفعال العباد وجميع المخلوقات مخلوقة لله تعالى لا خالق له سواه، وهو مذهب الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين. قالت المعتزلة: العباد مُوجدون لأفعالهم الاختيارية، لا الاضطرارية. وقالت الجبريّة –رئيسهم جهم بن صفوان–: لا اختيار ولا فعل للعبد أصلا، ولا قدرة لهم على أفعالهم، كحركات المرتعش والعروق النابضة. وتفرّع المذهبان –أي الجبريّة والقدريّة– على أصل واحد: وهو أن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال اعتبارا بالشاهد. فإنه لا يجوز في الشاهد أن يدخل المقدور الواحد تحت قدرتين فكذا في الغائب. فقالت الجبريّة: لا قدرة للعبد على الاختراع لما يجيء، فيكون مخترعها الله تعالى ضرورة. وقالت المعتزلة: قدرة العبد على الأفعال الاختيارية ثابتة ضرورة الأمر بها، والأمر للعاجز محال، فانتفت قدرة البارئ عنها ضرورة. وحجّتنا في ذلك قول الله تعالى ﴿قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كل شَيْءٍ﴾ [الرعد، ١٦/١٣] ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافّات، ٩٦/٣٧] أي عملكم [على] أن "ما" مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولكم على أن "ما" موصولة ويشمل الأفعال؛ لأن المراد بالفعل في قولنا «أفعال العباد ومخلوقة لله تعالى أو للعبد» الحاصل بالمصدر، أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات، لا الفعل بمعنى المصدر الذي هو الإيقاع والإيجاد. فيصبح التمسّك على التقديرين. وقوله تعالى ﴿اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ اَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل، ١٧/١٦] يمدح به وبالمشاركة ينتفي فائدته؛ لأن التمدّح بالمختصّ لا بالمشترك؛ ولأن العبد لو كان عبدا خالقا لأفعاله لَكان عالما بتفاصيلها؛ لأن علم الخالق بالمخلوق شرط قدرة التخليق بالنصّ، وهو قوله تعالى ﴿اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك، ١٤/٦٧] كأنه قال: وهل يتصوّر أن لا يعلم من خلقه؟ و"من" فاعل "يعلم" واللازم باطل؛ لأنه لا علم لنا بكيفية الاختراع. فإن الماشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخلّلة وعلى حركات بعضها أسرع من بعض وبعضها إبطاء، ولا شعور للماشي بذلك فكذا الملزوم.

قوله (**ودخول مقدور واحد تحت قدوتين**)[491] إشارة إلى ردّ أصلهم، وهو أن يقال: استحالة دخول مقدور واحد تحت قدرتين إذا كانتا قدرتَي الاختراع أو الكسب. أما إذا كان إحديهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الكسب فالاستحالة ممنوعة. وعدم جواز ذلك في الشاهد باعتبار أنهما قدّرنا كسب، وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب؛ وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق واختراع.

---

[491] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

قال: (**وثبت بهذا**) [**أن المتولّدات بخلق الله تعالى**][492]

أقول: أي وثبت بأن قدرة الخلق ليس لغير الله تعالى أن المتولّد –وهو فعل يوجبه فعل آخر بفاعله، كحركة اليد موجب حركة المعاني– بخلق الله تعالى، وليس بفعل العبد لا بطريق التخليق لما مرّ، ولا بطريق الاكتساب لاستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحلّ القدرة. وزعم عامّة المعتزلة أنها حصلت بإيجاد فاعلها لا صنع لله تعالى فيها ويسمونها "الأفعال المتولّدة". وشبهتهم أن هذه الآثار يوجد على حسب قصد الفاعل وإرادته لا محال؛ لأن الإنسان ربّما يقصد أن يكون مشيبه غير متعب وجرحه غير سار إلى الموت ولا يكون كذلك، وكذا الكافر باشر الكفر على قصد أن يكون كفره حسنا ولم يحصل على موافقة قصده. والله تعالى لما أجرى العادة المستمرّة بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة الأسباب والمباشر لتلك الأسباب بقصد حصولها بمباشرتها. أضيفت إلى مباشر أسبابها عرفا وشرعا ويلام عليها ويؤاخذ بها؛ فلا يكون ظلما وسفها. والدليل على أن لا قدرة للعبد على الآثار ولا يكون فعلا له أنه يجوز أن يموت الرامي عقيب الرمي والسهم يمرّ والجارح يموت والآلام يحدث بعد الجرح. وحصول الفعل من الميت محال؛ فثبت أن الآثار لا يكون صادرا عنه.

قال: (**وإن المقتول ميّت**) [**بأجله**][493]

أقول: هذا معطوف على قوله (**أن المتولدات**) أي وثبت أن بهذا أن الميّت مقتول بأجله أي الوقت المقدّر بموته؛ لأن القتل فعل بخلق الله تعالى عقيبه في الحيوان الموت. وهذا أجله لا أجل له سواه وكذا قال أبو الهذيل من المعتزلة حتى قال: لو لم يقتل لَمات بأجله في وقت قتله، إذ لو جاز أن يعيش كان قاتله مقدّما أجله. وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف، ٣٤/٧؛ النحل، ٦١/١٦] وعندنا ليس الأمر كذلك، بل يقتله لا محالة. وكذا قال الجبّائي: لا أجل له إلا هذا. وقال الباقون من المعتزلة: المقتول مقطوع عليه أجله. ولنا قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف، ٣٤/٧؛ النحل، ٦١/١٦] والحديث المعروف «إن الله تعالى يبعث ملكا فيكتب عمله ورزقه وأجله وسعادته وشقاوته.»[494] وحجّتهم أنه لو كان ميّتا بأجَله لَما استحقّ القاتل ذمّا ولا عقابا ولا دية أو قصاصا؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا كسبه.

والجواب أن وجوب الضمان العقاب على القاتل تعبّدي لارتكاب المنهي بطريق الفعل الذي بخلق الله تعالى عقيب الموت بطريق مجرى العادة. فإن القتل فعل القاتل كسبا، وإن لم يكن خلقا. والموت قائم بالميّت مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا

---

[492] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

[493] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

[494] **البخاري**، ٤، ١٣٣، (٣٣٣٢)؛ **السنن الكبرى للبيهقي**، ٧، ٦٩٢، (١٠٥٤٢٣).

اكتسابا يدلّ هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى ﴿الَّذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ [الملك، ٦٧/٢] والأكثر أنه عدمي، ومعنى الخلق التقدير.

قال: **(وأنه مريد) [لجميع الكائنات عينا وعرضا وطاعة أو معصية]**[495]

أقول: أي وثبت بهذا أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات عينا أو عرضا طاعة أو معصية؛ لأنها خالقها بالاختيار ولا اختيار لأفعال من العباد بدون الإرادة فيكون مريدا ضرورة؛ إلا أن الطاعة بمشيئته وإرادته –وهما بمعنى– ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره والمعصية بقضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام.

فإن قلت: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لَوجب الرضاء به؛ لأن الرضاء بالقضاء واجب، والتالي باطل؛ لأن الرضاء بالكفر كفر.

قلت: الكفر مقضي لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون المقتضي.

وقدر وهو تحديده كل مخلوق تحت الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرّ وما يجوز من زمان أو مكان وما يترتّب عليه من ثواب أو عقاب. وإرادته ومشيّته دون أمره ورضاه ومحبّته؛ لأن محبّته ورضاه يرجعان إلى كون الشيء مستحسنا، وذا يليق بالطاعات دون المعاصي.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه؛ فلا يصحّ تكليفهما بالإيمان والطاعة. قلنا: الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر، كما علم أنه يصدر منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال كذا قيل. قلت: محال يكونان مجبورين في الكفر والفسق الاختيارين؛ فلا يندفع الإشكال.

وعند الأشعري المحبة والرضاء بمعنى الإرادة، ويعمّان كل موجود كما يعمّ الإرادة. وأوّلوا قوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر،٣٩/٧] لعباده المؤمنين بدليل إضافة العباد إليه تعالى؛ لأن الإضافة دليل للخصوصية، وهي بالإيمان.

وعند المعتزلة هو مريد للخير والطاعة دون المعصية حتى أنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه والطاعة، لا كفره والمعصية. واختلفوا في المباحات زعما منهم أن إرادة القبيح قبيح، كخلقه وإيجاده. ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به. فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جدا. حكى عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمَني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة. فقلت: لِم لا تسلم؟ قال: لأن الله تعالى لم يُرد إسلامي. فإذا أراد إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، لكن الشياطين لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب. واعلم

[495] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

أن القاضي عبد الجبّار الهمداني دخل على الصاحب بن عبّاد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان الله مَن تنزّه عن الفحشاء! فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء!

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة. فجعلوا إيمان الكافر مرادا وكفره غير مراد. ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها الله تعالى أو لأنه لا يُسأل عما يفعل. ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر عصيان عبده يأمره بالشقي ولا يريد منه.

والمعتزلة تمسّكوا بقوله تعالى ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [المؤمن، ٣١/٤٠] فإنه نصّ على إرادة نفي الظلم للعباد. وعندكم يريد كل ظلم كان يكون. ونحن نتمسّك بما روي عن النبي عليه السلام وجميع الأمّة «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.»[496] وهذا دليل ظاهر على صحّة ما ذهبنا إليه وبطلان قول المعتزلة؛ إذ الإجماع حجّة موجبة للعلم قطعا. وبقوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦] أخبر أنه يريد ضلال بعض ويجعل ما به يحصل ضلالة، وهو ضيق القلب. وبقوله تعالى ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحي اِنْ اَرَدْتُ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود، ٣٤/١١] أخبر نوح عليه السلام أن الله تعالى يريد "أن يغويكم". وبقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اَشْرَكُوا﴾ [الأنعام، ١٠٧/٦] فعندهم ساعدهم شركاؤهم ومع ذلك أشركوا، فيه تكذيب الله تعالى، وبقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى﴾ [الأنعام، ٣٥/٦] وغير ذلك من قوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾ [السجدة، ١٣/٣٢] وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كلهُمْ جَميعًا﴾ [يونس، ٩٩/١٠] فعندما شاء إيمان من في الأرض وما آمنوا، هو تكذيب الله تعالى في خبره، وهو كفر. وهذه يدلّ على بطلان مذهبهم؛ فثبت مذهبا.

وتأويل ما تلوا والجواب عما تمسكوا أن الله تعالى لا يريد يظلم أحدا؛ لأن أهل اللغة قالوا: هكذا على أن اللفظ وإن احتمل المعنيَيْن فنحن نعيّن هذا لما مرّ من الدلائل. لا يقال: من أفعال العباد ما هو شتم الله تعالى والافتراء عليه، وإرادة شتم نفسه في الشاهد قبيح، وكذا في الغائب؛ لأنا نقول: شتم المخلوقين يوجب لحقوق العار بالمشتوم لا محالة. فأما شتم الخالق توجب لحوق العار بالشاتم ووقاحته وحماقته. وكان قد يريد شتم نفسه في الشاهد يريد لحوق العار بشاتمه؛ فقياس هذا بذلك مع الفرق الواضح فاسد جدا.

فالحاصل أن الإرادة يلازم الأمر عند المعتزلة، وعندنا يلازم الفعل. وليس كما يظنّ بعض أصحابنا أن الإرادة يلازم العلم؛ لأنه لو كان كذلك لَكان كل معلوم مرادا وذاته وصفاته معلوم له. وليس بالمراد له؛ لأن كل ما يتعلّق بالإرادة لا بد وأن يكون حادثا ولا

[496] **سنن أبي داود**، ٤، ٣١٩، (٥٠٧٥)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ٩، ١٠، (٩٧٥٦).

يتعلق الإرادة بالمعدوم. قال بعض الأشعرية: إن المعدوم يتعلّق بإرادة الله تعالى وبه قال بعض أصحابنا؛ لأن الإرادة تخصيص أحد الجائزين. وما جاز عليه الوجود والعدم لا يتخصّص أحدهما إلا بالإرادة. وقال عامّة أصحابنا: إن المعدوم لا يصحّ أن يكون مرادا إلا أن الإرادة يلازم الفعل عندنا على ما ذكرنا. والمعدوم لا يصحّ أن يكون مفعولا؛ فلا يصحّ أن يكون مرادا؛ ولأن ما يتعلّق بالإرادة لا بدّ وأن يكون حادثا والعدم من الأزل وما كان أزليًّا لا يتصوّر تعلّقه بشيء آخر.

قال: (**وثبت به مسألة الهدى والإضلال**) [**لأن الهدى من الله تعالى خلق الاهتداء في العبد والإضلال خلق الضلالة فيه**][497]

أقول: ولما ثبت أن الله تعالى خالق أفعال العباد ثبت أن المراد من الهداية والإضلال المضاف إلى الله تعالى خلق فعل الاهتداء والضلال. وقد يضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازا بطريق التشبيه، كما يسند إلى القرآن. وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا، كما يسند إلى الأصنام.

وقالت المعتزلة: الهدى من الله تعالى بيان الطريق والإضلال التسمية أو الحكم لما صحّ بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه. وهذا فاسد؛ لأنه لو كان الهدى بيان الطريق لَما صحّ النفي عن نبيه عليه السلام بقوله تعالى﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ﴾ [القصص، ٥٦/٢٨]؛ لأن عليه السلام بيّن الطريق لمن أحبّ وأبغض. ولو كان المراد بالإضلال التسمية أو الحكم لَما صحّ تعليقه بمشية الله تعالى بقوله تعالى ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ﴾ [النحل،٩٣/١٦؛ الفاطر، ٨/٣٥]، بل ينبغي أن تعلّق بمشية العبد قصدا، كما نقول بأنه شيء أسود من يشاء وطويلا من يشاء، وهذا فاسد. فكذا ما نحن فيه.

قال: (**وثبت به أن الأصلح**) [**والصلاح ليس بواجب على الله تعالى**][498]

أقول: ولما ثبت أن الله تعالى خلق أفعال العباد تبيّن أن الأصلح والصلاح ليس بواجب على الله تعالى. خلق الكفر والمعاصي وليس لهم فيه مصلحة؛ ولأنه لو وجب لَما خلق الفقير المعذَّب في الدارين. وقالت المعتزلة: ما هو الأصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه. ولو لم يعطه مع أنه لا يتضرّر به والعبد ينتفع به لَكان بخيلا. وهذا -أي قول المعتزلة- فاسد؛ لأن الألوهية ينافي الوجوب؛ لأن المفهوم من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضررا ظاهرا أو عاجلا أو آجلا أو ما يكون يقيضه محالا، والضرر في حق الله تعالى محال. وترك الأصلح منه ليس بمحال وليس منع الأصلح بخلا؛ لأن منع ما كان منعه حكمة. وهو حق المانع، لا حق غيره أن يكون بخلا، بل يكون عدلا.

---

[497] النسفي، **العمدة**، ص.٩٣.

[498] النسفي، **العمدة**، ص.٩٣.

وفي القول بوجوب الأصلح إبطال منّة الله تعالى على عباده وطلب شكر ما أسدى، إذ لا منّة في قضاء حق مستحق عليه ولا شكر عليه أيضا. إنما الشكر على الإفضال وكذا المنّة فيها أيضا. وعلى زعمهم ليس الله تعالى على النبي المصطفى محمد عليه الصلاة السلام نعمة ومنّة ليست تلك على أبي جهل، إذ فعل بكل واحد منهما ما هو في مقدوره من الأصلح، وهذا كله ضلال. ثم نقول لهم: هل تصفوا الله تعالى بالجود أم لا؟ فإن قالوا: لا. فقد وصفتموه بالبخل؛ وإن قالوا نعم. فالجواد من يكون متفضّلا فيما يعطي، لا من يؤدّي حقا واجبا عليه.

فصل [في] التكليف ما لا يطاق

قال: (**تكليف ما لا يطاق**) [**غير جائز**][499]

أقول: المفهوم من التكليف هو طلب الفعل من غيره على وجه يستحق المكلف نوع عقوبة بنوع مخالفة. فيقول تكليف ما لا يطاق غير جائز خلافا للأشعريّين، لقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢٨٦/٢] ولأن تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد، كتكليف الأعمى بالنظر هكذا بالغائب. ولأن فائدة التكليف الأداء، كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء، كما هو مذهبنا، وهذا لا يتصوّر فيما لا يطاق. أما الأداء فظاهر. وأما الابتلاء؛ لأنه إذا كان بحال لا يتصوّر وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء، إذ هو إنما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع عنه يعاقب عليه، وذا فيما يتصوّر وجوده لا فيما يمتنع وجوده. ولقائل أن يقول: هذه الآية تدلّ على عدم الوقوع، ولا يلزم من عدم الوقوع عدم الجواز. فإن قلت: تقرير الاستدلال بالآية أنه لو كان جائزا لَما لزم من فرض وقوعه محال؛ لأن المعنى بالجائز هذا، لكنه لو وقع لزم محال، وهو إكذاب كلام الله تعالى، فلا يكون جائزا. قلت: لا نسلّم، أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض قوعه محال. وإنما يجب ذلك لو لم يغرض له الامتناع بالغير، فجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير، فلا يلزم من المحال الذي يلزم من فرض وقوعه عدم إمكانه، فجاز أن يكون ممكنا، ويلزم من فرض وقوعه المحال. ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه محال، وهو تخلّف المعلول عن العلة التامّة. والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته. وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلّم أنه لا يستلزم المحال. فلا يتمّ الاستدلال بالآية.

وقالت الأشعرية: يجوز ذلك واستدلّوا بقوله تعالى﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة، ٢٨٦/٢] ولو لم يكن التكليف بالإطاقة جائزا لم يكن بهذا الدعاء معنى وفائدة؛ لأنه يصير كأنه لا يفعل بنا ما لا يجوز ذلك أن نفعل. وبقوله ﴿اَنْبِؤُنِي بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة، ٣١/٢] فإنه تعالى أمر بالأنباء مع عدم علمهم بذلك، فيجوز التكليف بما لا يطاق.

---

[499] النسفي، **العمدة**، ص.٩٥.

والجواب عن الأول إنباء استعادة عن تحميل ما لا يطاق، لا عن تكليفه. ويجوز عندنا نحو أن يلقى عليه جدار أو جبل لا يطيقه تعذينا فيموت به. ولا يجوز التكليف بحمله؛ لأنه يعدّ سفها. وعن الثانية أنه ليس بتكليف، بل هو خطاب تعجيز. وهو عبارة عن توجيه صيغة الأمر بما يظهر عجز المخاطب، وهو ليس بأمر حقيقة عند المحقّقين. وهذا كالأمر بإحياء الصور يوم القيامة في الحديث. «إن الله تعالى يقول للمصوّرين يوم القيامة: أحيوا ما خلقكم.»[500] وبأنه ليس تكليف حقيقة، بل هو نوع تعذيب. فإنه يكون في دار الآخرة وإنه ليس بدار تكليف. إنما هي دار الجزاء فيكون الأمر بإحياء الصور تعذيبا لهم، لا تكليفا.

وقالوا: كلّف أبا جهل بالإيمان، وعلم أنه لا يؤمن، وخلاف ما هو معلوم الله تعالى محال. وكان تكليف ما لا يطاق؛ إذ لو قدر على الإيمان لَقدر على تغيير علمه، وهو محال. والجواب أنه لا نزاع في الممتنع بالغير، وإنما النزاع في الممتنع بالذات.

فصل في الحرام [رزق]

أقول: الرزق عندنا الغذاء، وعند المعتزلة الملك. فيجوز على قولهم أن لا يأكل الإنسان ملكه أو يأكل ملك غيره. وعلى قولنا لا يجوز. والدليل على بطلان قولهم أنه لو كان عبارة عن الملك لَما رزق الدوابّ لعدم تصوّر ملك بها. وفيه خلف وعد الله تعالى حيث قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾ [هود، ١١/٦] وعد أن يوصل إلى كل دابّة رزقها. ولو عاش الإنسان مائة سنة وأكل الحرام فعلى قولهم لم يأكل رزقه، هذا سفه. والتحقيق أن الخلاف من حيث العبارة لا غير.

فصل في الإيمان

أقول: اتفق الجمهور أن الإيمان بالله تعالى والكفر به حرام. واختلفوا أن وجوبه بالعقل أو السمع، واختلفوا أيضا أنه هل يعرف حسن الإيمان وشكر المنعِم وقبح الكفر بالعقل أو لا. فقالت الملحدة والروافض والمشبّهة والخوارج والمحكّمة: لا يجب بالعقل شيء، ولا يعرف به حسن الإيمان وقبح الكفر، وإنما يعرف ذلك بالشرع. وقالت المعتزلة: العقل يوجب الإيمان وشكر المنعم، ويعرف بذاته حسن الأشياء، ويثبت الأحكام على يقتضيه صلاح الخلق. والدليل على أن الحسن والقبح ذاتين للعقل أن يقال: حسنُ الصدقِ النافعِ والإيمانِ وقبحُ الكذبِ الضارِّ والكفرانِ معلوم بالضرورة لكل عاقل من غير نظر إلى عُرف أو شرع أو برهان. ولو لم يكن كذا لَما كان كذلك. إذا ثبت هذا في البعض ثبت في الجميع؛ إذ لا قائل بالفرق.

والجواب لا نسلّم أنه معلوم بالضرورة من غير نظر إلى عرف الشرع أو برهان. وقال أصحابنا: العقل أنه يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها ووجوب الإيمان وشكر المنعم.

[500] **المعجم الأوسط للطبراني**، ٢، ٤٨، (١٢٠٤)؛ **عمدة القاري**، ١١، (٢٠٤).

والفرق بين قولنا وقول المعتزلة أن العقل موجب لذاته، كما أن العبد موجد لأفعاله، وعندنا العقل آلة المعرفة، والمعرِّف هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة العقل، كما أن الرسول معرّف للوجوب، والموجب هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة الرسول.

واعلم أن الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة: الأول؛كون الشيء ملائما بالطبع ومنافرا له، كالفرح واللذّة والغمّ والألم. والثاني؛ كون الشيء صفة كمال وصفة نقص،كالعلم والجهل. والثالث؛ كون الشيء متعلّق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلّق الذمّ عاجلا والعقاب آجلا، كالعبادات والمعاصي.

ولا خلاف بين العلماء أنهما بالتفسيرين الأولين عقليان، وإنما الخلاف فيهما بالتفسير الثالث. والعقل: نور يختصّ من قام به بمعرفة بعض ما غاب عن الحسّ من غير خبر. ثم وجوب الإيمان بالعقل مرويّ عن أبي حنيفة رضي عنه ذكر الحاكم الشهيد في **المنتقى**[501] عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لِما يرى خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربّه.

وأما الرابع فمعذور حتى تقوم عليه الحجّة. وروي أنه قال: لو لم يبعث الله تعالى رسولا لَوجب على الخلق معرفته بعقولهم. وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة. قال شيخ أبو منصور الماتريدي: توقّي الصبي العاقل أنه يجب عليه معرفة الله تعالى. وهو قول كثير من مشايخ العراق؛ لأنه إنما وجب على العاقل البالغ بكمال عقله. وقد وجد فيه فيجب. وإنما التفاوت بينهما في ضعف النيّة. وقوله «فيظهر التفاوت» في عمل الأركان لا في عمل القلب. ومن مشايخنا من قال: إنه لا يجب على الصبي من قبل البلوغ لعموم قوله عليه السلام «رفع القلم عن الثلاث عن الصبيّ حتى يحتلم...»[502] الحديث. وحملوا أولئك الحديث على رفع الشرائع مع اتفاقهم أن إسلام هذا الصبي يصحّ، ويدعى هو إلى الإسلام، كما يدعى البالغ.

والدليل على العقل حجّة قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل، ٧٨/١٦] ثم خصّ السمع بالمسموعات والبصر بالمرئيات والأفئدة بالمعقولات، فيكون العقل حجّة.

وقال الأشعري: لا يجب ولا يحرم بالعقل شيء، ولكن يجوز أن يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحه. فعنده جميع الأحكام المتعلّقة بالتكليف متعلّقات من جهة السمع بقوله ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، ١٥/١٧] فقد نفي التعذيب إلا ببعثة الرسل، فلو كان الفعل حسنا أو قبيحا بالعقل لَلزم وقوع التعذيب، وإن لم [يبعث] الرسول.

---

[501] **المنتقى من عصمة الأنبياء** لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت: ١١٨٤م)

[502] **مسند أحمد بن حنبل**، ٤١، ٢٣٢، (٢٤٧٠٤)؛ **سنن أبي داود**، ٤، ١٤٠، (٤٤٠١).

واعلم أن هذه الآية يردّ مذهب المعتزلة؛ ولأن شكر المنعم لو وجب عقلا لَوجب لفائدة؛ وإلا كان عبثا، وهو قبيح. والفائدة إما أن يعود إلى البارئ تعالى، وهو منزّه عنها أو إلى العبد، وذا إنما يكون في الدنيا أو في العقبى. والأول ممنوع؛ لأنه إتعاب النفس بلا فائدة، وكذا الثاني؛ لأنه لا مجال للعقل في درك الثواب الأخروي. قلنا: الفائدة الأمن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر؛ إذ هو محتمل، ورفع الخوف عن النفس من أجل الفوائد.

ولِقائل أن يقول: هذا معارض بخوف العتاب على الشكر؛ إما لأنه يتصرّف في ملك الغير بدون إذن المالك، فإن ما يتصرّف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وإما لأنه كالاستهزاء وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقًا وغربًا ويعمّ العباد وهبا ونهبا. فتصدّق عليه بلقمة خبز، فطفق يذكرها في الجامع، وشكر عليها بتحريك أُنْمُلَته دائما لأجله، فإنه يعدّ استهزاء بالملك، كذا هنا، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه أكثر مما أنعم الله تعالى به بالنسبة إلى الله تعالى. وشكر العبد بفعله أقلّ قدرا في جنب الله تعالى من شكر الفقير يتملّك بتحريك أصبعه.

واعلم أنا لا نعني بالوجوب أنه يستحقّ الثواب بفعله والعقاب بتركه، إذ هما يعرفان بالسمع، بل المراد أنه ثبت في العقل نوع رجحان الإتيان بالإيمان وحظر الكفران بحيث لا يمكن نحكم بأنهما سيّان، وكذا الشكر.

ولأبي حنيفة رحمه الله أنه لو لم يكن يثبت الحسن القبح العقلي لَما ثبت للشرع؛ لأنه لو لم يعرف قبح الكذب والسفه والعبث بالعقل وتقدس الحكيم عنه قبل الشرع لَما عرف صدق الرسول. والجواب عن النصّ، وهو قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، ١٥/١٧] إنه محمول على الشرائع وثمرة الخلاف يظهر في شاهق جبل، ولم يؤمن بالله تعالى حتى مات. هل يعذر في ذلك أم لا؟

قال: **(الإيمان عبارة عن التصديق)**[503]

أقول: لما فرغ عن وجوب الإيمان شرع في ماهية الإيمان. الإيمان في اللغة التصديق. قال الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف، ١٧/١٢] أي بمصدّق. وفي الشرع عبارة عن تصديق محمّد عليه السلام بما جاء به من عند الله تعالى. فمن صدّقه عليه السلام بالقلب فهو مؤمن، وفيما بينه وبين الله تعالى. والتصديق: هو إذعان حكم المخبر وقبوله، وجعله صادقا بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرّح به الإمام الغزالي. وبالجملة المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية بـ «گرويدن» وهو معنى التصديق المقابلِ للتصوّر.

---

[503] النسفي، **العمدة**، ص.٩٩.

والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام. هذا هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي، وهو أصحّ الروايتيْن عن الأشعري. وهذا؛ لأن ضدّ الإيمان كفر، وهو التكذيب والجحود؛ وهما يكونان بالقلب، فكذا ما هو يضادّهما؛ إذ لا يضادّ عند تغاير المحلّين ولا يردّ ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضيعَ اِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة، ١٤٣/٢] أي صلاتكم؛ لأنه يحتمل أن يكون المراد من الإيمان تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجّه إلى بيت المقدس، ولو كان المراد نفس الصلاة فذلك جائز لدلالتها على الإيمان.

وقال كثير من أصحابنا: هو التصديق والإقرار، والأعمال ليست من الإيمان، كما قال أهل الحديث. ويحكى هذا عن مالك، والشافعي، والأوزاعي، وأهل الظواهر، وأحمد بن حنبل، فإنهم قالوا: الإيمان هو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. وعند المعتزلة هو اسم لجميع الطاعات، واحتجّوا بأن العبادات هي الدين المعتبر، والدين المعتبر الإسلام، والإسلام الإيمان، فالعبادات هو الإيمان. أما أن العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى ﴿وَمَآ اُمِرُوٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدّينَ حُنَفَآءَ وَيُقيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البيّنة، ٥/٩٨] فذلك المذكور هو العبادات؛ وأما أن الدين المعتبر هو الإسلام فلقوله تعالى ﴿اِنَّ الدّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾ [آل عمران، ١٩/٣] وأما أن الإسلام هو الإيمان؛ فلأنه لو كان غير الإيمان لن تقبل مبتغيه لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران، ٨٥/٣] ولكنه يقبل إجماعا.

والجواب المعارضة بقوله تعالى ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩] نفى أحدهما وأثبت الآخر فتغايرا، فبطل كون الإسلام هو الإيمان والحمل أن قولكم «لو لم يكن الإسلام، هو الإيمان، لن يقبل من مبتغيه.» ممنوع. وإنما يلزم لو كان دينا غيره وهو أوّل المسألة؛ فيجوز أن يكون الإيمان غير الدين مقبولا من مبتغيه؛ لأن المفهوم من الآية أن الدين الذي هو غير الإسلام غير مقبول، ولا يلزم منه غير مقبولية غير الدين.

قال الإمام فخر الدين الرازي: الأعمال خارجة عن مسمّى الإيمان. والقائلون بأن الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان اختلفوا. فقال الشافعي: الفسق لا يخرج عن الإيمان. وهذا في غاية الصعوبة؛ لأنه إذا كان اسما لمجموع أمور، فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع؛ إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه، فوجب أن لا يبقى الإيمان. وأما عند المعتزلة والخوارج فأصلهم مطّرد؛ لأنهم قالوا بأن الفاسق يخرج من الإيمان، ولا يدخل في الكفر، وهو منزلة بين المنزلتين. وقالت الخوارج: إنه يدخل في الكفر.

أجيب عن صعوبة قول الشافعي بأن مذهبه أن الطاعات ركن من الإيمان الكامل، فلا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، فاندفعت الصعوبة. لنا أن الأعمال عطفت على الإيمان في غير موضع من القرآن. وذا يقتضي المغايرة.

ولِقائل أن يقول: الجزء مغاير للكل، فلِم لا يكتفي هذه المغايرة في العطف؟ أجيب بأن عطف الجزء على الكل غير جائز، وغير وارد في الكلام، ولأن الإيمان شرط لصحّة الأعمال. قال الله تعالى:﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه، ١١٢/٢٠] والشرط يغاير المشروط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه؛ فيكون العمل خارجا عن الإيمان.

ولِقائل أن يقول: لا يلزم من مجرّد كون الإيمان شرطا لصحّة العمل كون العمل خارجا منه، لجواز أن يكون الإيمان ركنا من العمل والتصديق، والتصديق شرط العمل. والمراد بالإيمان في هذا المقام التصديق تجوّزا وإطلاقا للكل على الجزء. أجيب عنه بأن الأصل في الكلام الحقيقة؛ ولا بدّ للمجاز من القرينة، ولا قرينة ههنا.

وقالت الكرّامية: إن الإيمان مجرّد الإقرار. فعلى زعمهم أن من اعتقد الكفر بقلبه وأقرّ بلسانه بالصانع وغيره من أركان الإيمان كان مؤمنا حقّا، فالمنافق مؤمن أيضا. فكأنهم إنما قالوا ذلك لِما رأوا من إجراء أحكام الإسلام على الذين شهدوا باللسان ولا كلام فيه، وإنما الكلام في اعتباره في حق أحكام الآخرة. وهم في أحكام الآخرة كفّار. وقوله تعالى ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْايمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات، ١٣/٤٩] وقوله تعالى ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْايمَانَ﴾ [المجادلة، ٢٢/٥٨] يبطل قولهم؛ لأن المفهوم منه أن الإيمان ما في جَنان.

قال: **(وإذا ثبت) [أنه تصديق العبد وهو لا يتزايد في نفسه دلّ أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأنه مخلوق]**[504]

أقول: وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق القلبي بلغ حدّ الجزم والإذعان، وهذا لا يتصوّر فيه زيادة ولا نقصان، فالإيمان لا يزيد ولا ينقص. وقبول الزيادة والنقصان على تقدير دخول الأعمال ظاهر، والزيادة الواردة في الإيمان قال الله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ ايمَانًا﴾ [الأنفال، ٢/٨] من حيث تجدّد الأمثال، كسائر الأعراض. وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان، لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدّد الأمثال. قيل: فيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء، كما في سواد الجسم مثلا.

وفي نظره نظر؛ لأن المعنى بالزيادة التعدّد وقد حصل أو من حيث زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلوب بالأعمال الصالحة؛ إذ الإيمان له نور وضياء. قال الله تعالى: ﴿اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُورٍ مِنْ رَبِّه﴾ [الزمر، ٢٢/٣٩] وروي عن ابن عبّاس وأبي حنيفة رضي الله عنهما أنهم كانوا آمنوا في الجملة. ثم يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون لكل فرض خاصّ. والحاصل أن الزيادة بزيادة ما يجب الإيمان به.

لا يقال: قوله تعالى ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ﴾ [المائدة، ٣/٥] فإنه دليل النقصان قبل "اليوم"؛ لأنا نقول: لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لوجوب الفساد، وهو أن المهاجرين والأنصار بذلوا النفس والمال لابتغاء مرضاة الله تعالى على دين ناقص؛ فلا بدّ من التأويل، وهو من وجوه: أحدها: أن المراد من "اليوم" عصر النبي عليه السلام إذا كان قبل ذلك فترة. والثاني: أن معناه:

---

[504] النسفي، **العمدة**، ص.١٠١.

أظهرتُ لكم دينكم حتى قدرتم على إظهاره. والثالث: أن يكون تمامه وكماله بأن أرغم عدوّهم، كمن يقتل عدوّه من الملوك يقول: اليوم تمّ ملكي وكمل عزّتي.

وقال بعض المحقّقين: عدم قبول التصديق الزيادة والنقصان ممنوع للجزم بأن تصديق آحاد الأمّة ليس كتصديق النبي عليه السلام، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة، ٢/٢٦٠]

(ثم من قام) [التصديق فهو مؤمن حقا][505]

أقول: وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، فمن قام به التصديق فهو مؤمن لوجود ما بيّنه. ولا يصحّ أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، لقولهم الشكّ؛ لأن كلمة "إن" للشكّ؛ وإن قصد غيره من التأويلات وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو الشكّ في العاقبة في المآل، لا في الآن والحال أو التبرّك بذكر الله تعالى. وروي أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى به. وهو قول الشافعي وجماعة لهم «إنا لا نحمل على الشكّ على ما ذكر من الأمور، وإن كفر بعد الإيمان لا يتبيّن أنه لم يكن مؤمنا كإبليس.»

والسعيد قد يشقى بأن يرتدّ بعد الإيمان، نعوذ بالله من ذلك، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر. والتغيّر على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء –وهما من صفات الله تعالى– لما أن الإسعاد يكون السعادة والإشقاء تكون الشقاوة، ولا تغيّر على الله تعالى ولا صفاته لما مرّ أن القديم لا يكون محلّا للحوادث.

ولِقائل أن يقول: المفهوم عن الحديث، وهو قوله عليه [السلام] «السعيد من يسعد في بطن أمّه والشقي من الشقي في بطن أمّه.»[506] عدم تغير السعادة والشقاوة. اللّهمّ إلا أن يقال: التغيّر بالنسبة إلينا وإلى الأعمال؛ فإن صدر عنه إيمان يقول: إنه سعيد، وإن صدر عنه كفر يقول: إنه شقي والله أعلم. عند الأشعري العبرة للختم؛ يعني من مات مؤمنا تبيّن أنه كان مؤمنا من الأصل، وإن عبد الأصنام خمسين سنة. ومن مات كافرا تبيّن أنه كان كافرا من الأصل، وإن عبد الله خمسين سنة. وقالوا: إن إبليس حين كان معلِّما للملائكة كان كافرا لقوله تعالى ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢/٣٤] وهذا فاسد؛ لأن الموجود لا يجعل معدوما.

والجواب عن النصّ أنه كان من الكافرين في علم الله تعالى، لا أنه كافرا في ثبوت الإيمان.

---

[505] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠١.

[506] **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٧، ١٠٦، (٣٤٥٥٢)؛ **مسلم**، ٤، ٢٠٣٧،(٢٦٤٥).

قال: (**وإيمان المقلّد صحيح**)[507]

أقول: وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق كان الصحيح أن يكون إيمان المقلّد صحيحا لوجود التصديق، وإن كان عاصيا بترك الاستدلال. والمقلّد: هو الذي به جزم واعتقاد لا عزم دليل، ولا يلزم إيمان حالة اليأس أو عند معاينة العذاب؛ لأنه إيمان حقيقة، من أتى به كان مؤمنا، غير أنه لا يكون نافعا، لا ينال به ثواب الإيمان، ولا يندفع به عقوبة الكفر؛ ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه حيث قيل له: ما بال أقوام يدخلون النار، لا يدخل النار إلا مؤمن؟ إذ الكافرون يومئذ مؤمنون. قيل عن الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله بأن نفي الإيمان عند نزول العذاب ووقوع اليأس به؛ لأنه إيمان دفع العذاب لا إيمان حقيقة، فلم يكن معتبرا خلافا للمعتزلة. فإنهم قالوا: إيمان المقلّد غير صحيح. وشبهتهم أن العلم المحدث نوعان: ضروري، واستدلالي، لا ثالث لهما. وهذا الاعتقاد ليس بضروري ولا استدلالي معه. فلم يكن عالما ومن لا علم له بحدوث العلم، وثبوت الصانع ووحدانيّته، وثبوت الرسول لا يكون مؤمنا. والحاصل أن الإيمان هو التصديق عن علم لا مطلق التصديق. قلنا: هذا باطل على أصولهم؛ لأن صاحب الكبيرة، وإن وجد منه التصديق، لا يكون مؤمنا عندهم؛ فلا يكون قولهم صحيحا معتبرا؛ لأنه من كلام المجانين؛ فيكون الإيمان صحيحا معتبرا بيقين. ومن الدليل على صحّة ما ذهبنا إليه صنيع رسول الله صل الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والأئمة المهتدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. فإن رسول الله صل الله عليه وسلم مع أنه بعث في الأمّة الأمّيّة الخالية عن صناعة الاستدلال والنظر قَبِل إيمان من جاء به واعترف برسالته، وأعرض عما كان يعتقده من ألوهيّة الأصنام، وآمن بالبعث النشور لمن في القبور من غير امتداد زمان إحالة الرؤية والرجوع إلى قضية العقل بالتأمّل، وكذا الخلفاء قبلوا هكذا.

قال: (**الإيمان والإسلام**) [**واحد**][508]

أقول: وإذا عرفت معنى الإيمان في الشرع فاعلم أن الإيمان والإسلام واحد؛ لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان وذلك حقيقة التصديق. ويدلّ عليه قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات، ٣٥،٣٦/٥١] وبالجماعة لا يصحّ الانفكاك بينهما شرعا، ولا نعني بالاتّحاد سوى هذا. وظاهر كلام المشايخ بينهما اللزوم، لا الاتّحاد بحسب المفهوم؛ لأن المفهوم من الإيمان التصديق ومن الإسلام إلا الانقياد والخضوع خلافا لأصحاب الظواهر. فإنهم قالوا بالتغاير بينهما والانفكاك، وتمسّكوا بقوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩] حيث نفى أحدهما وأثبت الآخر، وذا دليل التغاير والانفكاك؛ وبحديث جبريل عليه السلام فإنه سأل النبي

---

[507] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠١.

[508] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٣.

عليه السلام عن الإيمان فقال: أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه، ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه من الله تعالى. وسأل عن الإسلام. فقال: أن يشهد أن لا إله إلا الله، ويقيم الصلاة ويؤدّي الزكاة ويصوم رمضان، ويحجّ البيت.[509] ففرّق الكتاب والسنّة بين الأمرين.

والجواب عن الآية أن المراد من الاتّحاد بحسب المعنى الشرعي لا اللغوي، وفي الآية نفي الإيمان الشرعي [لا] الإيمان اللغوي؛ وعن الحديث أن المراد أن ثمرات الإيمان وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس[510]. وكما قال: الإيمان بضع وسبعون شعبة؛ أعلاها قوله لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.[511]

قال: **(ومعترف الكبيرة)[لا يخرج من الإيمان]**[512]

أقول: مكتسب الكبيرة مؤمن لبقاء التصديق ولا يخرج أحد من الإيمان إلا من الباب الذي ثبت به الإيمان. والعاصي إذا مات بغير توبة فهو في المشيئة؛ إن شاء عفا عنه لقوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ﴾ [النساء، ٤٨/٤]؛ وإن شاء عذّبه بقدر ذنبه صغيرة أو كبيرة لقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزال، ٧،٨/٩٩] ثم عاقبة أمره الجنّة ولا يخلد في النار لقوله تعالى ﴿يَآ اَيُّهَا الَّذٖينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى﴾ [النساء، ٤٣/٤] وجه التمسّك أنه بقي اسم الإيمان مع ارتكاب العصيان.

وإذا ثبت أنه مؤمن والمؤمن لا يخلّد في النار بلا خلاف ولا يلعن صاحب الكبيرة؛ لأن الإيمان معه، ومع وجوده لا يلعن. ومن تاب عن كبيرة صحّت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى ولا يعاقب بها. ومن تاب عن الكبيرة ولا يستغني عن توبة الصغار؛ لأن هذه غيرها. ويجوز أن يعاقب بها عند أهل السنّة، كما مرّ لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزال، ٧/٩٩] وعند الخوارج من عصى صغيرة أو كبيرة فهو كافر يخلد في النار لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فيهَا﴾ [النساء، ١٤/٤] والذنوب كلها في تحقق اسم العصيان واحد.

وعند المعتزلة إن كانت كبيرة يخرج من الإيمان لما مرّ من أن الأعمال داخلة في الإيمان عندهم. ولا يدخل في الكفر؛ لأن التصديق باقٍ. فيكون له منزلة بين المنزلتين، واسم مفرّقها "الفاسق"؛ لأن الناس اختلفوا في تسميته، والكل اتفقوا على إطلاق اسم الفاسق.

---

[509] **مسند أحمد بن حنبل**، ١٥، ٣٠٤، (٩٥٠١)؛ **البخاري**، ١، ١٩، (٥٠).

[510] **البخاري**، ١، ٢٠، (٥٣).

[511] **مسلم**، ١، ٦٣، (٣٥)؛ **سنن النسائي**، ٨، ١١٠، (٥٠٠٥).

[512] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٣.

والسُّنّية قالوا: إنه مؤمن بما معه من التصديق وفاسق بما افترق من الذنب.

والخوارج: إنه كافر، وهو فاسق.

والحسن البصري قال: إنه منافق لمخالفة فعله قوله. وعلامة المنافق إذا اؤتُمن خان، وإذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وهو فاسق. واختلفوا فيما وراء ذلك، وأخذنا بالمتّفق عليه وتركنا المختلف فيه. وحكمه أنه يخلّد في النار إن مات بغير توبة. ولم ينفعه طاعته، ولا يجوز عفوه ومغفرته لقوله تعالى ﴿وَاَمَّا الَّذينَ فَسَقُوا فَمَاْوٰيهُمُ النَّارُ﴾ الآية، [السجدة، ٢٠/٣٢] وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فيهَا﴾ [النساء، ٩٣/٤] وإن كانت المعصية صغيرة واجتنب الكبائر لا يجوز التعذيب عليها لقوله تعالى ﴿اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾ [النساء، ٣١/٤] وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها لتحقّق الخوارج عن الإيمان، فاستحقاق الخلود في النيران، فلا يتحقّق عندهم العفو والغفران.

وقالت المرجية: لا يضرّ مع الإيمان سيّئة، كما لا ينفع مع الكفر طاعة لقوله تعالى ﴿اِنَّا قَدْ اُوحِيَ اِلَيْنَآ اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾ [طه، ٤٨/٢٠] فمن لم يكن هكذا لم يكن معذَّبا.

والصحيح قولنا لما مرّ، ولقوله تعالى: ﴿يَآ اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى﴾ [البقرة، ١٧٨/٢] ولقوله تعالى ﴿وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات، ٩/٤٩] فسمّي القاتل والباغي مؤمنا.

والجواب أن المراد من تعدّى واستحلّ، ومن فسق واستحلّ، ومن قتل واستحلّ فهم إذًا كافرون فيخلّدون. وإليه أشار بقوله (**محمول على المستحلّ**)[513] ولو سلّم فهو من قبيل قولهم سجد مخلّد يعني يستعمل في المكث الطويل. ولو سلّم فمعارض بالنصوص الدالّة على عدم الخلود. والمراد بالكبائر المذكورة في الآية أنواع الفكر يدلّ عليه قراءة عبد الله "كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ" وهو الكفر. ويمكن أن يقال: المراد بالفسق المذكور في الآية مطلقا كماله وهو الكفر.

وأما الجواب عن قولهم «وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها» قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ﴾ [النساء، ٤٨/٤] وعن الجواب قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزال، ٧/٩٩] واعلم أن الروايات مختلفة في الكبيرة روى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: الشرك بالله تعالى، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنه، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، وإلحاد في الحرم؛[514] وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا؛[515] وزاد علي رضي الله عنه السرقة، وشرب الخمر. وقيل: ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكروا أو أكثر منه. وقيل: كل ما توعد الشارع بخصومته. وقيل: كل معصية

---

[513] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.
[514] **كنز العمال**، ٣، ٥٤٠، (٧٧٩٨)
[515] **جامع العصول**، ١٠، ٦٢٥، (٨٢٢٩)

أصرّ عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة. وقال صاحب **الكفاية**[516] الحق أنهما اسمان إضافيّان لا يعرفان بذاتهما، كل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة. والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه. والمراد بالكبيرة المختلفة بكونها مخرجة عن الإيمان أو غير مخرجة هي التي غير الكفر.

قال: **(ولا يجوز الخلف)**[517]

أقول: والمحقّقون من أصحابنا لم يجوّزوا الخلف من الله تعالى لا في الوعد ولا في الوعيد لقوله تعالى ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق، ٢٩/٥٠] والخلف تبدّل، وقوله تعالى ﴿فَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَهُ﴾ [البقرة، ٨٠/٢] أي وعيده.

قوله في **(الصحيح)**[518] متعلّق بالوعيد؛ لأن عدم جواز الخلف في الوعد اتّفاق. وقال بعض أصحابنا: يجوز الخلف في الوعيد؛ لأنه كرم ويليق به تعالى بخلاف الوعد؛ لأنه لوم، فلا يليق به تعالى.

قال: **(وبما جاز عندنا) [غفران الكبيرة بدون الشفاعة]**[519]

أقول: لما جاز عندنا غفران الكبيرة بدون الشفاعة لما مرّ من قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ﴾ [النساء، ٤٨/٤] فيجوز بالشفاعة أولى. وعند المعتزلة لما امتنع العفو فلا فائدة فيها. ومذهبهم مردودة بالنصوص والأخبار. أما النصوص؛ فمنها قوله تعالى ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثّر، ٤٨/٧٤] ذكر في معرض التهديد للكفار؛ فلو كان للمسلم كذلك لم يكن لتخصيص الكافر معنى. ألا ترى أن إعطاء الكتاب بالشِمال لما ورد وعيد الكفّار يختصّ بهم. وقوله تعالى ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم، ٨٧/١٩] وصاحب الكبيرة اتّخذ عند الرحمان عهدا بالإيمان والتوحيد بقوله عليه السلام من قال: لا إله إلا الله، ولم يُشرك به شيئا فقد اتّخذ عند الرحمان عهدا، فيكون داخلا تحت هذه الآية، وقوله تعالى ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾ [الأنبياء، ٢٨/٢١] وصاحب الكبيرة مرتضى لإيمانه وطاعته؛ والاستثناء من النفي إثبات، فوجب إثبات الشفاعة له.

---

[516] **الكفاية في الهداية** لنور الدين الصابوني.

[517] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

[518] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

[519] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

وأما الأخبار؛ فمنها قوله عليه السلام «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي.»[520] وهو حديث مشهور، وقوله عليه السلام «أصعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصا من قلبه أو نفسه.»[521] وقوله عليه السلام «يدخل الجنّة بشفاعة رجل من أمّتي أكثر من بني تميم.»[522]

قال: (**والعفو عن الكفر**)[**لا يجوز عقلا**][523]

أقول: العفو عن الكفر لا يجوز عقلا أي لا يجوّز العقل ذلك، خلافا للأشعري، لهم أنه تصرّف في ملكه، فلا يكون ظلما؛ إذ الظلم التصرّف في ملك غيره. لنا أن الحكمة تقتضي الفرق بين التفرقة بين المسيء والمحسن. وما يكون على خلاف قضية العقل يكون سفها، وإنه يستحيل من الله تعالى. أما التصرّف في الملك جائز إذاكان على مقتضي الحكمة. أما إذاكان على خلافه يكون سفها. وكذا مسألة التخليد لهم ولنا ما مرّ.

قال: (**ولا يوصف**) [**الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب**][524]

أقول: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفه والكذب خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: يقدر ولا يفعل. لهم أن الله تعالى مدح ذاته بعدم الظلم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء، ٤/٤٠] والتمدّح بالممكن لا بالممتنع. ولنا أنه محال؛ لأن الصدق والعدل صفة أزلية، وماكان صفة أزلية استحيل وصفة بضدّهاكالعلم والجهل والمال لا يدخل تحت القدرة. وقولهم «والتمدّح بالممكن لا بالممتنع» ممنوع.

قال: (**ويجوز ذهاب السيّئات**) [**بالحسنات**][525]

أقول: ويجوز عفو السيّئات ببركة الحسنات. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود، ١١/١١٤] ولا يجوز بطلان الحسنات بشؤم المعاصي إلا بالكفر خلافا للمعتزلة لقوله تعالى ﴿وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات، ٤٩/٢]

---

[520] **مسند أبي داود الطيالسي**، ٣، ٢٥٠، (١٧٧٤)؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ٣، ٤٣٩، (١٣٢٢٢).

[521] **البخاري**، ١، ٣١، (٩٩)؛ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ٨، ٣٥٤٥، (٥٥٧٤).

[522] **مسند أبي داود الطيالسي**، ٢، ٦١٢، (١٣٧٩)؛ **مسند ابن أبي شيبة**، ٢، ٦٧، (٥٧١).

[523] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

[524] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

[525] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

ولنا أن الاحتباط بالكفر ثبت بالنصّ، وهو قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة، ٥/٥] والفسق ليس في معناه؛ فلا يلحق به. وأما النصّ؛ فقد ذكر في **شرح التأويلات**[526] وإنما ذكر هذا ليكون أبدا متيقّظين بين يدي رسول الله صل الله عليه وسلّم حذرين معظمين في كل وقت؛ لئلا يكون منهم في وقت من الأوقات ما يخرج مخرج الاستخفاف على السهو والغفلة، فيحبط ذلك أعمالهم؛ لأن هذا الصنع به عليه السلام بكفر صاحبه. ولا يكون معذورا، وإن فعله على السهو والغفلة؛ لأنه قدر على الاحتراز عنه.

فصل [في السمعيات]

قال: (**كل ما ورد به السمع**) [**ولا يأباه العقل يجب قبوله**][527]

أقول: كل ما ورد به السمع ولا يأباه العقل يجب قبوله، كسؤال منكر ونكير عليهما السلام –وهما ملكان أزرقان يدخلان القبر، فيسئلان العبد عن دينه ونبيّه.– أما الإمكان؛ فلأنه يجوز أن في العقل أن يعيد الله الروح إلى الجسد أو يخلق الحياة فيه بلا روح بحيث تعقل السؤال، ويقدر على الجواب. وأما السمع؛ فما روى عثمان رضي الله عنه قال: «كان النبي عليه السلام إذا فرغ من دفن الميّت، وقف عليه، وقال: استغفروا ربّكم، فإنه الآن يسأل.»[528] وعن أبي هريّرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صل الله عليه وسلم يقول: «إذا قبر الميّت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. فيقولان: قد كنّا نعلم أنك تقول هذا. ثم ينسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين، ينوّر له فيه ثم يقال له: نَم! فيقول: أرجع إلى أهلي، فأخبرهم. ثم فيقولان له: نم، كنومة العروس، لا يوقظه إلا أحبّ أهله، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك. وإن كان منافقا قال: سمعت الناس يقولون، فقلت مثله، لا أدري. فيقولان: قد كنّا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض: التأمي عليه! فيلتأم عليه، فيختلف أضلاعه، فلا يزال فيها معذَّبا، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك.»[529]

وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك بما أن السؤال عمن لا حياة له محال. والجواب ما مر.

وهذا السؤال عامّ، والأصحّ أن الأنبياء عليم السلام لا يسألون بإشارة هذا الحديث، وذلك؛ لأن غير النبي إنما يسأل عن النبي عليه السلام، فكيف يسأل عنه؟

---

[526] **شرح تأويلات القرآن** لأبي المعين النسفي.

[527] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

[528] **مسند أحمد بن حنبل**، ٨، ٣٥١، (٨٥٤٤)؛ **سنن أبي داود**، ٣، ٢١٥، (٣٢٢١).

[529] **شرح السنة للبغوي**، ٥، ٤١٦،(١٥٢٢)؛ **شرح مصابيح السنّة**، ١، ١٤٧، (٩٥).

قوله (**وعذاب القبر**)[530] معطوف على (**سوآل منكر ونكير**)[531] أي وكعذاب القبر للكفّار ولبعض العصاة من المؤمنين. خصّ البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذّب. وقوله (**الإنعام**)[532] معطوف عليه أيضا.

أما إمكانها عقلا؛ فلأنه يجوز أن يعيد الله تعالى الحياة أو يخلق في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الألم أو لذّة التنعيم. وإليه أشار بقوله (**بإعادة الروح في الجسد**)[533] وأما السمع؛ فقوله تعالى في قوم نوح عليه السلام ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[نوح، ٢٥/٧١] "الفاء" للتعقيب والترتيب بلا تراخ، ولن يكون ذلك إلا في الدنيا؛ لأن الإغراقهم كان فيها فإدخالهم أيضا فيها. وقوله عليه السلام «استنزهوا من البول! فإن عامّة عذاب القبر منه.»[534] وقوله عليه السلام «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران.»[535]

ثم العذاب على أيّ شيء مختلف فيها. واعلم أن أصحابنا إنما توقّفوا في إعادة الروح وعدمها؛ ولا يتوقّف في أن لا يتصوّر التعذيب بدون الحياة.

قال: (**وحشر الأجساد**) [**وإحياؤها يوم القيامة حق**][536]

أقول: والحشر: هو أن يبعث الله تعالى يوم القيامة من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية. ويعيد الأرواح إليها حق، أما سمعا؛ فلقوله تعالى ﴿ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون، ١٦/٢٣] وغيره من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد. وأما أقلا؛ فلأن الإعادة أهون من الإنشاء؛ فإذا قدر عليه، قدر عليها أولى. وإنكار الفلاسفة بناء على إعادة المعدوم بعينه؛ لكن لا نقول بذلك، بل مرادنا إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره. وإعادة الروح إليها سواء سمّي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسمّ.

والأجزاء المأكولة فصل في الأكل لا أصلية، فلا يرد شبهتهم علينا. وهذه الإعادة عامّ في الجميع مما فيه الحياة.

---

[530] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.
[531] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.
[532] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.
[533] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.
[534] **سنن الدارقطني**، ،١، ٢٣٢، (٤٦٤)؛ **فتح الباري**، ٣، ٢٤٢.
[535] **سنن الترمذي**، ٤، ٦٤٠، (٢٤٦٠)؛ **المعجم الأوسط**، ٨، ٢٧٣، (٨٦١٣).
[536] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو الأول لما ورد في الحديث «من أهل الجنّة جُرْدٌ ومُرْد.»[537] «وأن الجهنّمي ضرسه مثل أحد.»[538] قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول. وإن سمّي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرّد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلّة قائمة على حقيقة سمّي ذلك تناسخا أم لا. والتناسخ عبارة عن خروج الروح من بدن ووصوله إلى بدن أخرى، وهو باطل بالدلائل المذكورة في المطوّلات، ولا يليق ذكرها في المختصرات.

قال: (**وقراءة الكتب**) [**حق**][539]

أقول: وقراءة الكتب حق، لقوله تعالى ﴿وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيمَةِ كِتَابًا يَلْقٰيهُ مَنْشُورًا ۞ اِقْرَاْ كِتَابَكَ﴾ [الإسراء، ١٧/١٣،١٤] ويعطى كتاب المؤمن بيمينه لقوله تعالى ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِه ۞ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسيرًا﴾ [الانشقاق، ٨٤/٧،٨]، ويعطى كتاب الكافر بشماله لقوله تعالى ﴿وَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾ [الحاقّة، ٦٩/٢٥] أو يعطى من وراء ظهره لقوله تعالى ﴿وَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ ۞ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا ۞ وَيَصْلٰى سَعيرًا﴾ [الانشقاق، ٨٤/١٢،١١،١٠] وهي كتب كتبها الحفظة أيّام حياتهم ما صدر منهم من الطاعات والمعاصي.

وأنكرت المعتزلة ذلك؛ لأنها معلومة الله تعالى، وقراءتها عبث. والجواب؛ لعل فيها مصلحة وحكمة، لا يطّلع عليها؛ وعدم الاطّلا ع لا يوجب العبث. ولعل الحكمة إعلامك ما أنت عليه. فيظهر له أن الله تعالى في عقوبته عادل، وفي التجاوز متفضّل.

قال: (**والميزان حق**)[540]

أقول: والميزان: وهو ما يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرّا حق؛ لهم لقوله تعالى ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَق﴾ [الأعراف، ٧/٨] أي وزن الأعمال.

فإن قلت: كيف يوزن الأعمال، وهي أعراض انعدمت، والمعدوم لا يوزن؟ قلت: أمكن إعادتها، فيعاد، فيزون. فإن قلت: سلّمنا، فكيف نوزن الأعراض؟ قلت: لما دلّ الدليل على ثبوت الميزان نقول به، ولا نشتغل بكيفيّته على أنه سئل رسول الله صل الله عليه وسلم عن هذا، فقال: «توزن صحائف الأعمال.»[541] والكرام الكاتبون يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام. وقيل: يخلق الله تعالى بقدر الحسنات أجساما نورانية، وبقدر السيّئات أجساما ظلمانية، فيوزن تلك الأجسام.

---

[537] **سنن الترمذي**، ٤، ٦٧٩، (٢٥٣٩).

[538] **مسند أحمد بن حنبل**، ٨، ٤١٩، (٤٨٠٠).

[539] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[540] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[541] **فتح الباري**، ١٣، ٥٣٩؛ **فيض القدير**، ٣، ٢١، (٢٦٥٢).

فإن قلت: ذكر الموازين بلفظ الجمع والميزان واحد! قلت: الموازين جمع موزون، وهو العمل الذي له وزن وخطر عند الله تعالى؛ أو جمع ميزان، وذكره بلفظ الجمع استعظاما له. وأنكره المعتزلة؛ لهم وعليهم ما مرّ في الكتب.

قال: (**والصراط حق**)[542]

أقول: الصراط: هو جسر ممدود على متن جهنّم، أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، يعبره أهل الجنة ويزلّ به قدم أهل النار حق لقول النبي عليه [السلام] حين قالت عائشة رضي الله عنها: فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ أمّا في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا: عند الميزان حتى يعلم أيخفّ ميزانه أو يثقل، وعند الكتاب حين يقال: ﴿هَآؤُمُ اقْرَؤُا كِتَابِيَهْ﴾ [الحاقّة، ١٩/٦٩] حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أم وراء ظهره، وعند الصراط إذا وضع بين ظهرانيَ جهنّم.»[543] والحديث مذكور في **المصابيح**[544]، وهو دليل على الميزان، والكتاب، والصراط.

وأنكره بعض المعتزلة قالوا بأنه لا يمكن العبور عليه مع هذين الصفتين من الدقّة والحدّة. قلنا: هذا ليس بأعجب من المشي في الهواء، وإذا أمكن في الهواء فعلى الصراط أولى. فإن قالوا: سلّمنا، لكنه تعذيب للمؤمنين. قلنا: إن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه، ويسهّله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق، ومنهم كالريح، ومنهم كالجواد المسرع إلى غير ذلك مما هو مذكور في الحديث.

قال: (**وإنطاق الجوارح**) [**حق**][545]

أقول: والإنطاق حق، والحوض حق. أما الإنطاق فلقوله تعالى ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْديهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور، ٢٤/٢٤] وأما الحوض فلما روي أنه عليه السلام قال: «أنزلت علي آنفا سورة، وقرأ: ﴿اِنَّآ اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر، ١/١٠٨] ثم قال: إنها نهر في الجنّة، وعدَنيه ربّي خيرا كثيرا، وهو حوضي، يرِد عليه أمّتي يوم القيامة، آنيته عدد نجوم السماء ، وقال: حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، ورائحته أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبدا.»[546]

---

[542] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[543] **مشكاة المصابيح**، ٣، ١٥٤٥.

[544] **مشكاة المصابيح** لحمد بن عبد الله الخطيب العمري أبو عبد الله ولي الدين التبريزي (ت: ٧٤١ هـ)

[545] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[546] **البخاري**، ٨، ١١٩، (٦٥٧٩)؛ **مسلم**، ٤، ١٧٩٣، (٢٢٩٢).

قال: (**والجنّة والنار**) [**مخلوقتان اليوم**][547]

أقول: الجنّة والنار المخلوقتان اليوم، خلافا للبهشميّة. قالوا: إنهما مخلوقتان يوم الجزاء، ولو كانتا موجودتين لَما جاز هلاك أكل الجنّة لقوله تعالى﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد، ٣٥/١٣]، لكن اللازم باطل لقوله تعالى ﴿كل شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]، ولو كانتا مخلوقتين لَكان خلقهما عبثا. قلنا: لا خفاء في أنه؛ لا يمكن دوام أكل بعينه. وإنما المراد الدوامُ بتجدّد الأمثال، لا أن يدوم ثمرها لهلاكها بالأكل. وهذا لا ينافي الهلاك، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع، وعلى أنه محمول على ما بعد دخول المكلّفين في الجنّة. وجاز أن يدخل الخصوص في عموم قوله تعالى ﴿كل شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨] فعن الضحّاك: كل شيء هالك إلا الله والعرش والجنة والنار.

ولو سلّم يجوز أن يكون المراد أن كل ممكن فهو هالك في حدّ ذاته، يعني أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم، وخلقهما لا يكون عبثا؛ لأن معاينتهما لطف لمن عاينهما. والأخبار عن المعاينة لطف للمكلّفين الذين لم يعاينوهما. لنا العقل والنقل: أما العقل؛ فلأنهما ممكنان، والله تعالى قادر على الممكنات. وأما النقل؛ فالآيات الظاهرة في إعدادهما مثل ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران، ١٣٣/٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢٤/٢؛ آل عمران، ١٣١/٣] وما لم يكن مخلوقا بعد، لم يكن معدّا حقيقة. وإليه أشار بقوله (**للتنصيص على الأعداد**)[548]

فإن قلت: جاز أن يراد المبالغة في تحققهما، كقوله تعالى ﴿اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر، ٣٠/٣٩] ويصحّ في الصورة غير ذلك. قلت: الأصل في الكلام الحقيقة. وإنما نحمل على المجاز إذا تعذّر الحمل عليها، كما في الآيتين على أن قوله تعالى ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى﴾ [النجم، ١٥/٥٣] وقوله تعالى ﴿يَآ اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة، ٣٥/٢] يأتيان الجمل على المجاز. فإن عورض بمثل قوله تعالى ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص، ٨٣/٢٨] قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلّم قصة آدم يبقى سالمة عن المعارض.

ولا فناء لهما ولأهليهما أبدا لقوله تعالى في حق الفريقين ﴿خَالِدينَ فيهَآ اَبَدًا﴾ [النساء، ٥٧/٤، ١٢٢، ١٦٩؛ الجنّ، ٢٣/٧٢]. وإليه أشار بقوله (**للتنصيص على الخلود خلافا للجهميّة**)[549] لهم لقوله تعالى ﴿كل شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨] وعليهم ما مرّ.

---

[547] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[548] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[549] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

قال: **(والجنّي)** **[الكافر يعذّب بالنار]**[550]

أقول: وعذاب الجنّي الكافر بالاتفاق، لقوله تعالى ﴿لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِينَ﴾ [السجدة، ١٢/٣٢] والمسلم الجنّيّ يثاب بالجنّة كالإنسي عندهما، وأبو حنيفة رحمه الله توقّف في كيفيّة ثوابهم لعدم البيان في القرآن. ونحن نعلم يقينا أن الله تعالى لا يضيع إيمانهم، فتعطيهم ما شاء.

وما أخبر الله تعالى مما ذكر حق، خلافا للباطنيّة والفلاسفة فإنهم يقولون: كل واحد منها على خلاف ظاهره. وهو عدول عن ظواهر النصوص، والعدول عنها إلى معان يدّعيها أهل الباطن، وهم الملاحدة. وسمّوا الباطنية لِادّعائهم أن النصوص ليس على ظواهرها، بل لها معان باطنية، لا يعرفها إلا المعلّم. وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية من غير ضرورة إلحاد أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيء به.

قال: **(وردّ النصوص)**[551]

أقول: وردّ النصوص بأن ينكر الأحكام التي دلّت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنّة، كحشر الأجساد مثلا كفر، لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله. واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر، إذا ثبت كونها معصية صغيرة بدليل قطع وقد علم ذلك فيما سبق. واليأس من الله تعالى كفر، لقوله تعالى ﴿لَا يَاْيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف، ٨٧/١٢] والأمن من الله تعالى كفر لقوله تعالى ﴿فَلَا يَاْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف، ٩٩/٧]

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنّة أمن من الله تعالى؛ فيلزم أن يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان أو عاصيا؛ لأنه إما آمن أو آيس، ومن قواعد أهل السنّة أن لا يكفّر أحد من أهل القبلة. قلنا: هذا ليس بآئس وآمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفّقه الله تعالى التوبة والعمل الصالح؛ وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله فيكتسب المعاصي. وبهذا يظهر الجواب عما قيل: أن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولِاعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك؛ لأنا لا نسلّم أن الاعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس. فإن اعتقادهم عدم إيمانه المفسد بمجموع التصديق والإقرار والأعمال بناء على أن انتفاء الأعمال توجب الكفر.

---

[550] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[551] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

وتصديق الكاهن بما يخبر بالغيب كفر، لقوله عليه السلام «من أتى كاهنا فصدّقه ما يقول أو أتى امرأته حائضا أو أتى امرأته في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد.»[552] والكاهن: هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب.

ولا يجوز تكفير أهل القبلة، كذا في **المنتقى** عند أبي حنيفة رحمه الله، وعن الأشعري وأبي بكر الرازي مثله، لقوله عليه السلام «من صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمّة الله وذمّة رسوله، فلا تحقروا الله في ذمّته.» كذا أورده البخاري في **الصحيح**.[553]

وقيل: الجمع يين قولهم لا يكفّر أحد من أهل القبلة وبين قولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سبّ الشيخين ولعنهما وأمثال ذلك، مشكل. قلت: ويحتمل أن يكون المراد بقولهم بكفر من قال بخلق القرآن وغيره التغليظ لا حقيقة الكفر، وبقولهم لا يكفّر أحد من أهل القبلة حقيقة الكفر، فاندفع الإشكال.

قال: **(ولا يبلغ وليّ) [درجة الأنبياء الأنبياء[554]لقوله عليه السلام «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيّين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه»]**[555]

أقول: ولا يبلغ وليّ درجة الأنبياء عليهم السلام للحديث؛ فهذا –أي الحديث– يقتضي أن يكون أبو بكر رضي الله عنه أفضل من كل من ليس بنبي ودون كل من كان نبيّا، فيه نظر؛ لأن المفهوم من الحديث عدم أفضلية الغير بعد النبيين على أبي بكر. ولايلزم من هذا أفضليّة على الغير بعدهم؛ ولأن النبي كامل مكمّل، والوليّ كامل فحسب، وكان الأوّل أفضل. وقد ضلّ أقدام قوم من ضلاّل في تفضيل الوليّ على النبي حيث أمر موسى عليه السلام بالتعلّم عن الخضر عليه السلام وهو وليّ.

والجواب: أن الخضر كان نبيّا؛ فإن لم يكن نبيّا، كما زعم البعض، فهذا ابتلاء في حق موسى عليه السلام، على أن أهل الكتاب يقولون: إن موسى هذا ليس بموسى بن عمران، إنما هو موسى بن ماثان. ومن المحال أن يكون وليّا بإيمانه بالنبي ثم يكون النبي دون الوليّ، ولا غضاضة في طلب موسى عليه السلام؛ لأن الزيادة في العلم مطلوبة.

قال: **(وخواصّ بني آدم)**[556]

---

[552] **مسند أبي داود الطيالس**، ١، ٣٠٠، (٣٨١)؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ١٥، ٣٣١، (٩٥٣٦).

[553] **البخاري**، ١، ٨٧، (٣٩١).

[554] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[555] **فضائل الصحابة**، ١،(٣٥٢)، ٥٠٨؛ **جامع الكبير**، ١، (١٤٢).

[556] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

أقول: وخواصّ بني آدم –وهم المرسلون– أفضل من جملة الملائكة بوجوه: الأوّل؛ أن آدم عليه السلام كان مسجود الملائكة، لقوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ﴾ [البقرة، ٣٤/٢] فالمسجود أفضل من الساجد.

فإن قلت: جاز أن يكون السجدة لله تعالى وآدم كالقبلة. قلت: ذلك السجود إن لم يكن دليلا على رجحان المسجود على الساجد لَما أبى إبليس اللعين عن السجود استكبارا، ولم يقل: ﴿اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ علي﴾ [الإسراء، ٦٢/١٧] والثاني: عليه السلام كان أعلم من الملائكة، لقوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كلهَا﴾ الآية، [البقرة، ٣١/٢] والأعلم أفضل لقوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر، ٩/٣٩] الثالث: أن طاعة البشر أشقّ، إذ الشهوة والغضب والحرص والهواء من أعظم الموانع من الطاعة. وهذه الصفات موجودة في البشر، مفقودة في الملك. والفعل مع المانع أشقّ منه مع غيره. والأشقّ أفضل، لقوله عليه السلام «أفضل الأعمال أحمزها»[557] أي أشقّها، وقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها «إنما أجرك على قدر تعبك ونصبك.»[558] الرابع: قوله تعالى ﴿اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوحًا وَاٰلَ اِبْرٰهيمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعَالَمينَ﴾ [آل عمران، ٣٣/٣] والملائكة من جملة العالَم، –وهو ما سوى الله تعالى– وقد حصر ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك.

وذهبت المعتزلة، والفلاسفة، وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، واستدلّوا بوجهين: الأول: أن الملائكة أرواح مجرّدة كاملة بالفعل، مبرأة من مبادئ الشرور والآفات، كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولي والصورة، قويّة على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط. والجواب: أن ذلك مبنيّ على أصول الفلاسفة دون الإسلامية. الثاني: قوله تعالى ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء، ١٧٢/٤] فإن هذا يقتضي أن يكون الملائكة أفضل من المسيح، إذ القياس في مسألة الترقّي من الأدنى إلى الأعلى. يقال: لا يستنكف من هذا الأمر «الوزير ولا السلطان»، ولا يقال: «السلطان ولا الوزير.» ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام. والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفّع أن يكون عبدا من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنا؛ لأنه مجرّد لا أب له، وقال: يبرئ الأكمه والأبرص ويحي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم. فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أمّ، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى. والترقّي في العلوّ إنما هو في أمر التجرّد وإظهار آثار القوّة لا في مطلق الشرف والكمال؛ ولا دلالة علي أفضلية الملائكة.

---

[557] **عمدة القاري**، ٥، ١٦٩.

[558] **فتح الباري**، ٣، ٦١١؛ **عمدة القاري**، ٣، ٦١١.

وإن الواو يفيد مطلق الجمع لا ترتيب. أما المثال الذي أورده فليس حجّة؛ لأن الحكم الكليّ لا يثبت بالمثال الجزئي على قوله إذ أن القياس في مسألة الترقّي من الأدنى إلى الأعلى ممنوع. فإنه إذا قال: «ما أعانني على هذا الأمر لا زيد ولا عمرو.» فإن هذا لا يفيد كون المتأخّر بالذكر أفضل من المتقدّم. وتحقيقه أن القياس في مسألة الترقّي إذا علم كون المتأخّر أعظم وأفضل سابقا على هذا الكلام ،كما في «الوزير والسلطان» أما إذا لم يعلم فلا. فالآية يفيد الترقّي إذا علم كون الملائكة أفضل وأعلم سابقا عليه محال، لزم الدور؛ لأن المطلوب وهو أفضلية الملائكة موقوف على الآية، وهي موقوفة عليه. ولا تشبيث لهم بأن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلّمون ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَديدُ الْقُوٰى﴾ [النجم، ٥٣/٥] والمعلّم أفضل من المتعلّم؛ لأن التعليم من الله تعالى والملائكة إنما هم المبلّغون. ولا تشبيث لهم أيضا بأنه قد اطّرد في الكتاب والسنّة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك لتقدّمهم في الشرف والرتبة؛ لأن ذلك لتقدّمهم في الوجود أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى.

قال: (**والميثاق الذي**) [**أخذه الله تعالى من آدم عليه السلام وذريّته حق**][559]

أقول: والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم عليه السلام وذرّيته حق، لما روي أن النبي عليه السلام قال: «مسح الله تعالى ظهر آدم بيده اليمنى، وكلتا يديه يمنى بعد ما أُهبط إلى الأرض، فأخرج من صلبه جميع ما يخلق إلى يوم القيامة،كأمثال الذرّة نثرهم بين يديه، وجعلهم على هيأة الرجال والنساء –يعني في عقولهم– ثم كلّمهم، وقال لهم: ألست بربّكم؟ قالوا: بلى!»[560] وعليه جمهور المفسّرين والأخبار فيها شاعت وذاعت، هكذا في شرح المصّ.[561] والمراد بالميثاق «ألست بربّكم؟ فقالوا: بلى!» وما إخطاء العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطيه يعني إذا صدر من العبد خطاء لم يكن قادرا على أن يصيبه وبالعكس.

ولا نرى الخروج على الأئمّة وإن جاروا؛ لأن بالجور لا يخرجون عن الإيمان.

ويرى المسح على الخفّين في الحضر والسفر. فقد سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن السنّة والجماعة، فقال: السنّة أن يحبّ الشيخين، ولا يطعن في الختنين ويرى المسح على الخفّين. والمراد ب"الشيخين" أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وب"الختنين" عثمان وعلي رضي الله عنهما. وقال الحسن البصري: أدركتُ سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفّين. ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه: ما قلت بالمسح حتى جاءني مثل ضوء النهار. وقال الكرخي رحمه الله: أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفّين؛ لأن الآثار التي جائت في حيّز التواتر.

---

[559] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[560] **مسند أحمد بن حنبل**، ٤، ٣٦٧، (٢٤٥٥)؛ **سنن الكبرى للنسائي**، ١٠، ١٠٢، (١١١٢٧).

[561] النسفي، **الاعتماد**، ص. ٤٦٧.

قال: **(ويؤمن) [بكرام الكاتبين والملك الموت وقبضه أرواح العالمين]**[562]

أقول بكرام الكاتبين عليهم السلام، لقوله تعالى ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۞ كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الانفطار، ١٠،١١/٨٢] ويؤمن بملك الموت عليه السلام وقبضه أرواح العالمين لقوله تعالى ﴿حَتّٰى اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام، ٦١/٦] أي استوفت روحه رسلنا، وهم ملك الموت وأعوانه عليه السلام.

ونرى الصلاة خلف كل برّ وفاجر، لقوله عليه السلام «والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم بِرّا كان أو فاجرا، وإن عمِل الكبائر.»[563] ولأن علماء الأمّة كانوا يصلّون خلف الفسقة وأهل الهواء والبدع غير نكير. وما نُقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتعد محمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، هذا إذا لم يؤدّ الفسق والبدعة إلى حدّ الكفر؛ وأما إذا أدّى فلا كلام في عدم جواز الصلاة. ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنّهم يجوّزون الصلاة خلفه لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعا.

فإن قلت: أمثال هذه المسألة إنما هي من فروع الفقه فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام. وإن أراد أن اعتقاد خفيّة ذلك واجب، وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه كذلك. قلت: أراد اعتقاد الخفية ونبّه عليه بإيراد مسألة من المسائل.

وفي دعاء الأحياء للأموات نفع في صلاة الجنازة. وقد يوارثه السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لَما كان فيه معنى. وفي صدقتهم عليهم نفع، لورود الآثار المعروفة: منها ما ذكر في الصحاح «أن رجلا قال لنبي عليه السلام: إن أمّي افتُلِتَت نفسها –أي فجأة، وأصلها أفتلها الله تعالى نفسها أي استلبه– وأظنّها لو تكلمتْ تصدّقتْ؛ فهل لها أجر أن تصدّقت عنها؟ قال: نعم.»[564] خلافا للمعتزلة تمسّكا بأن القضى لا يتبدّل، وكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مُجزي بعمله لا بعمل غيره. قلنا: المرء مجزي بعمله لا بغير عمله، إذا لم يكن عمل الغير لأجله؛ أما إذا كان لأجله مجزي به؛ لأنه بعمله.

وهو يجيب الدعوات، لقوله تعالى ﴿ادْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [المؤمن، ٦٠/٤٠]، لقوله عليه السلام «إن ربّكم حَيِيٌ كريم، يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردّهما صفرا.»[565] واعلم أن العمدة في ذلك صدق النيّة وحضور القلب، لقوله عليه السلام «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاهٍ.»[566]

---

[562] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[563] **سنن أبي داود**، ١، ١٦٢، (٥٩٤)؛ **سنن الكبرى البيهقي**، ٣، ١٧٣، (٥٣٠٠).

[564] **البخاري**، ٢، ٢، (١٣٨٨)؛ **مسلم**، ٢، ٦٩٦، (١٠٠٤).

[565] **سنن أبي داود**، ٢، ٧٨، (١٤٧٨)؛ **سنن الترمذي**، ٥، ٤٤٨، (٣٥٥٦).

[566] **مسند أحمد بن حنبل**، ٢٣٥، (٦٦٥٤)؛ **سنن الترمذي**، ٥، ٥١٧، (٣٤٧٩).

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: دعاء الكافر يستجاب. فمنعه الجمهور، لقوله تعالى ﴿وَمَا دُعَٓؤُا الْكَافِرِينَ اِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [المؤمن، ٥٠/٤٠] ولأنه [لا] يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه إن أقرّ به فلما وصفه بما لا يليق فقد نقض إقراره. وما روي في الحديث «أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا تستجاب.»[567] محمول على كفران النعمة. وجوّزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس عليه اللعنة ﴿رَبِّ فَاَنْظِرْنِي اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۞ قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ [الحجر، ٣٦،٣٧/١٥] وهذه إجابة.

وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم؛ وأبو نصر الدبّوسي قال الصدر الشهيد. وبه يفتى ويقضي الحاجات قال الله تعالى: ﴿قُلِ اللّٰهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كل كَرْبٍ﴾ [الأنعام، ٦٤/٦]

وما أخبر به النبي عليه السلام حق. فقد ذكر في الصحاح عن حذيفة أنه قال: «اطّلع النبي عليه السلام ونحن نتذاكر، فقال: ما تذكرون؟ قالوا: نذكر الساعة. قال: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات، فذكر: الدجّال، والدخان، والدابّة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف في المشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن يطرد الناس إلى محشرهم.»[568]

قال: (**الكفّ عن الصحابة**)[569]

أقول: والكفّ عن الصحابة رضي الله عنهم واجب. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صل الله عليه وسلم «لا تسبّوا أصحابي لا تتخذوهم عرضا من بعدي؛ فمن أحبّهم فيحبّني، ومن أبغضَهم فيبغضني، ومن أذاهم فقد أذاني، ومن أذاني فقد أذى الله تعالى، ومن أذى الله تعالى فيُوشك أن يأخذه.»[570]

ثم في مناقب كل من أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والحسن، والحسين، وغيرهم من أكابر الصحابة رضي الله عنهم أحاديث صحيحة.

وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات؛ فسبّهم والطعن فيهم، إن كانت مما يخالف الأدلّة القطعيّة فكفر، كقذف عائشة رضي الله عنها وإلا فبدعة وفسق. وبالجملة لم ينقل عن السلف والمجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأحزابه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن الإمام، وهو لا يوجب اللعن. وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة أنه لا ينبغي أن اللعن عليه لا على الحجّاج؛ لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلّين وإن كان من أهل القبلة. وما

---

[567] **مصنف ابن أبي شيبة**، ٦، ٤٨، (٢٩٣٧٤)؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ١٤، ٣٩٨، (٨٧٩٥).

[568] **شرح السنّة**، ١٥، ٤٥، (٤٢٥٠)؛ **مشكاة المصابيح**،٣،١٥٠٥ (٥٤٦٤).

[569] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[570] **مسند أحمد بن حنبل**، ٣٤، ١٧٠، (٢٠٥٥٠)؛ **سنن الترمذي**، ٦، ١٧٩، (٣٨٦٢).

نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه. واتفقوا على جواز اللعن على من فعله أو أمر به أو أجازه أو رضي. والحق أن رضي يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه، واستبشاره بذلك، وإهانته بأهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقّف في شأنه، بل في إيمانه لعنه الله وعلى أنصاره وأعوانه، هكذا قيل. وقيل: ولم يلعن يزيدا بعد موت. قلت: هذا كلام ترمي به من غير رؤية فلا يلتفت إليه.

والشهادة للعشرة المبشّرة بالجنّة حق لقوله عليه السلام: «أبو بكر في الجنّة، وعمر في الجنّة، وعثمان في الجنّة، وعلي في الجنّة، وطلحة في الجنّة، والزبير في الجنّة، وعبد الرحمان بن عوف في الجنّة، وسعد بن أبي وقّاص في الجنّة، وسعيد بن زيد في الجنّة، وأبو عبيدة [بن] الجرّاح في الجنّة.»[571] وكذا يشهد بالجنّة لفاطمة، والحسن، والحسين رضي الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح: «إن فاطمة رضي الله عنها سيّدة نساء أهل الجنّة، وإن الحسن والحسين رضي الله عنهما سيّد[ا] شباب أهل الجنّة.»[572] وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، يرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين. ولا يشهد بالجنّة أو النار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنّة والكافرين من أهل النار وهكذا قيل.

وإطلاق اسم الشيء والموجود بالعربية والفارسية جائز على الحق عزّ وجلّ، خلاف اسم النور وغيره مما ذكر. فإنه لا يجوز إطلاقها عليه من غير تأويل؛ لأنها من المتشابهات بخلاف الأوّلَيْنِ. ويجوز إطلاق البعض مضافا ولا يجوز غير مضاف، كما ذكر؛ لأنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه في الشرع.

وبعضهم جوّزوا لفظ المحتجب دون المحجوب؛ لأن الثاني يدلّ على المغلوبية دون الأول. وما لا يجوز إطلاقه من الأسماء مما ذكر، لعدم ورود النصّ. ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه، لعدم ورود النصّ أيضا؛ ولأنه قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد، ٥٧/٤] ويجوز أن يقال: إنه غيب عن الخلق، وعن عطاء رحمه الله في تفسير قوله تعالى ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة، ٢/٣] أن الغيب هو الله تعالى.

---

[571] **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٦، ٣٥٠، (٣١٩٤٦)؛ **فضائل الصحابة**، ١، ١١٤، (٨٥).

[572] **البخاري**، ٥، ٢٠، ٢٩؛ **سنن الترمذي**، ٥، ٦٦٠، (٣٧٨١).

فصل [في الإمامة]

قال: (**للمسلمين لا بدّ من**) [**إمام**][573]

أقول: الإمامة: وهي رياسة عامّة، لحفظ مصالح الناس دنيا ودينا فزجرهم عما يضرّهم. واحترزنا بلفظ العموم في الدين والدنيا على المتولّي والقضاة والأمراء. فإن رياستهم غير عامّة. قوله (**لا بدّ للمسلمين من إمام**)[574] إشارة إلى أن نصب الإمام واجب على الخلق، لا على الحق. والدليل عليه أن نصب الإمام يتضمّن اندفاع ضرر لا يندفع إلا بنصبه، ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان؛ فهذا يقتضي أن يجب على العقلاء أن ينصبوا لأنفسهم رئيسا، وهذا معلوم بالضرورة.

فإن البلد إذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب كان حال ذلك البلد في البعد عن التشويش والقرب من الصلاح أتمّ مما إذا لم يكن ولهم مثل هذا الرئيس. وبهذا ظهر بطلان قول بعض المعتزلة أن نصب الإمام ليس بواجب.

فإن قيل: كما في نصب هذا الرئيس هذه المصالح، لكن فيه أنواع من المفاسد: منها أنه ربّما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد، ومنها أنه ربّما استولى عليهم فيظلمهم، ومنها أنه بسبب تقوية رياسته يكثّر الحرج فيفضي إلى أخذ الأموال من الصغار والفقراء. قلنا: لا نزاع أن هذه المحذورات قد تحصل، لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده فإن المفاسد الحاصلة من وجوده وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان؛ فإن ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

واعلم أن نصب الإمام واجب، إذ لو وجد من يصلح له وإلا فلا. ولا يجوز الاكتفاء بذي شوكة لكل ناحية؛ لأنه يؤدّي إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما نشهد في زماننا هذا. ولا يكتفي بذي شوكة له رياسة عامّة إماما كان أو غير إمام؛ لأنه وإن حصل بعض النظام في أمر الدنيا، لكن يختلّ أمر الدين وهو المقصود.

وينبغي أن يكون إمام ظاهرا لا محتجبا، ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موادّ الشرّ والفساد ليمكنه القيام بما نصب له؛ إذ نصب من لا يمكنه بذلك غير معتبر. وبهذا أيضا بطل قول الروافض بإمام مستور وبإمام غائب ينتظرون خروجه. فإنهم قالوا: إن الإمام الحق بعد رسول الله صلّ الله عليه وسلم علي رضي الله عنه، ثم ابنه الحسن، أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمّد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي

---

[573] النسفي، **العمدة**، ص. ١١٥.

[574] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

التقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ابنه محمد القائم المنتظَر المهدي رضي الله عنهم، وقد اختفى خوفا من أعدائه، وسيظهر فيملأ الأرض بسطا وعدلا. ولا امتناع في طول عمره وامتدادِ أيّامه كعيسى والخضر.

وينبغي أن يكون حرًّا؛ لأنه لو كان عبدا يستنكف الخلق عن إطاعته، ذكرًا؛ لأن أمر النساء على الاستتار، بالغًا؛ لأن الصبي ليس من أهل الولاية لا على نفسه ولا على غيره، عاقلًا؛ لأن المجنون ليس له الولاية أصلا، شجاعًا، ليمكنه القيام بما نصب له، قرشيًّا لقوله عليه السلام «الأئمة من قريش.»[575] –وهم أولاد نضر بن كنانة.–

قال: (**والتقوى شرط**) [**الكمال**][576]

أقول: التقوى شرط الكمال؛ فلا ينعزل بالفسق إذا لم يكن محلّا بما نصب له. وعند المعتزلة شرط الجواز، فينعزل به.

ولا يشترط أن يكون هاشميًّا، لما ثبت من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من هاشم. وهاشم أبو عبد المطّلب جدّ رسول الله صل الله عليه وسلم، فإنه محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ بن كلاب بن مُرّة بن كعب بن لؤيّ بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان. والعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطّلب. وأبو بكر قريشيّ؛ لأنه ابن أبي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لؤي بن غالب؛ وكذا عمر بن الخطّاب بن نفيل بن عبد العزّى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عديّ بن كعب؛ وكذا عثمان بن عفّان بن أبي العاص بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف أو معصومًا، لإمامة أبي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته؛ أو أفضلَ أهل زمانه؛ لأن المفضول ربّما يكون أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها خلافا للروافز. فإن عندهم يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، ولا ينعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل عندهم. وإليه مال الأشعري قاسوا الإمامة على النبوة، وهذا؛ لأن جعل الأكمل تابعا للأنقص قبيح. ولنا أن عمر رضي الله عنه جعل الخلافة شورى بين ستة بقين عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن [أبي] وقّاص رضي الله عنهم مع رجحان عثمان وعلي رضي الله عنهما على من سواهم.

قال:(**ولا يجوز نصب إمامين**)[577]

أقول: لا يجوز نصب إمامين في عصر واحد، خلافا للروافز. فإنهم يقولون بثبوت إمامين في وقت واحد: أحدهما ناطق، والآخَر صامت. وقالت الكراميّة: إن عليا ومعاوية رضي الله عنهما كانا إمامين. ولنا أن الأنصار رضي الله عنهم لما قالوا: منّا أمير، ومنكم

---

[575] **مسند أبي داود الطيالسي**، ٢، ٢٤٠، (٩٦٨)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ٥، ٤٠٥، (٥٩٠٩).

[576] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[577] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

أمير. فقال أبو بكر رضي الله عنه: لا يصلح سيفان في غمد واحد! انقادوا له ولم ينكر عليه؛ وكان ذلك إجماعا منهم. ولأن الواحد يكفي لأمور الإمامة فلا يجوز الزيادة عليها، ولأن الزيادة تورث الفتنة. وما نصّ رسول الله صل الله عليه وسلم على إمامة أحد بعده، إذ لو نصّ لَاشتهر؛ لأن الحاجة ماسّة إليه، لاحتاج الناس إليه وما هذا سبيله. لو كان النصّ فيه ثابتا لَاشتهر اشتهارا لا يبقى على أحد من الناس خفاء معه، كالنصّ على القبلة، وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات. وقول الروافض بوجود النصّ عن النبي عليه السلام على علي رضي الله عنه، وبعض الزيدية بوجود النصّ على العبّاس رضي الله عنه باطل؛ لأنه لو كان النصّ ثابتا لَأدّعى المنصوص عليه ذلك. واحتجّ بالنصّ وخاصم من لم يقبل ذلك منه. ولما لم يرو عن الاجتحاج عند تفويض الأمر إلى غيره، علم أنه لا نصّ على أحد. لكن الصحابة رضي الله عنهم اجتمعت على خلافة أبي بكر رضي الله عنه –هذا كنيته، واسمه: عبد الله بن أبي قحافة بن عامر، والصدّيق صفته سمّي به إما؛ لأنه أول من أسلم وصدّق النبي عليه السلام وإما؛ لأنه أول من صدّقه في المعراج، وإما أنه لم يثلب قبل البعثة وبعده.– استدلالا بأمر الصلاة، فإنه قال عليه السلام: «مُرُوا أبا بكر، ليصلّ بالناس.»[578] وهي من أعظم أركان الدين. واستدلّوا بهذا على أنه أولى بالخلافة منهم. ولهذا قال عمر رضي الله عنه: «رضيك رسول الله عليه السلام؛ لأمر ديننا؛ أفلا نرضاك لدنيانا!»[579] وبهذا ثبت أن الخلافة ليس حقا لعلي رضي الله عنه، وإلا لا جمعوا على باطل، وهو باطل. ولو كان حقا له لَنازع وخاصم، لكنه لم يروَ عنه المنازعة والمخاصمة؛ لأن عليًّا رضي الله عنه في غاية الشجاعة، ومعه فاطمة رضي الله عنها والحسن والحسين رضي الله عنهما وكثير من أكابر الصحابة من رضي الله عنهم وأما أبو بكر رضي الله عنه فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال. ولو كانت حقا له لَكان تركها مع القدرة معصية وإنه يوجب الانعزال، وكذا القول في العبّاس

فثبت خلافة هؤلآء المذكورين على الترتيب؛ وعلى هذا ترتيبهم في الفضيلة. فقد أجمع أهل السنّة والجماعة على أن أفضل الأمّة بعد النبي عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه؛ وأكثر المعتزلة وجميع الروافض يزعمون أن أفضل الأمة علي رضي الله عنه. والآثار في فضيلة أبي بكر رضي الله عنه كثير: منها أن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كنا في زمن النبي عليه السلام لا نعدل بأبي بكر رضي الله عنه أحدا، ثم عمر رضي الله عنه، ثم عثمان رضي الله عنه، ثم ينزل أصحاب النبي عليه السلام لا تفاضل بينهم.»[580]

---

[578] **مسند أحمد بن حنبل**، ٣، ٣٠٤، (١٧٨٥)؛ **البخاري**، ١، ١٣٦، (٦٧٨).

[579] **شرح سنن أبي داود**، ٨٠، ٣٠؛ **فيض القدير**، ١، ٥٦، (١٣١٩).

[580] **البخاري**، ٥، ١٤، (٣٦٩٧)؛ **سنن أبي داود**، ٤، ٢٠٦، (٤٦٢٧).

وكذا أورد البخاريّ رحمه الله في **الصحيح**،[581] وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: «لو كنت متخذا خليلا لَاتخذت أبا بكر خليلا؛ ولكنه أخي وصاحبي. وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا.»[582]

وقد قال عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة.»[583] وقد تم الثلاثون يوم قتل علي رضي الله عنه: هو سنتان لأبي بكر رضي الله عنه، وعشرة لعمر رضي الله عنه، واثنا عشرة لعثمان رضي الله عنه، وستّ سنين لعلي رضي الله عنه. قيل: وهذا مشكل؛ لأن أهل الحلّ والعقد كانوا متّفقين على خلافة الخلفاء العبّاسيّة وبعض المروانيّة كعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه مثلا. ولعل المراد أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلاثين سنة، وبعدها قد يكون وقد لا يكون. والله أعلم بالصواب. وإليه مرجع المآب.

تمت.

[581] **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه –صحيح البخاري** لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت: ٢٥٦ هـ).

[582] **البخاري**، ٥، ٤، (٣٦٥٧)؛ **مسلم**، ٤، ١٨٥٥، (٢٣٨٣).

[583] **المعجم الكبير للطبراني**، ١، ٨٩، (١٣٦)؛ **فيض القدير**، ٣، ٥٠٩، (٤١٤٦).

مصادر المتن

الآيات

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة الهود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحجّ

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الفرقان

سورة النمل

سورة القصص

سورة السجدة

سورة سبأ

سورة الفاطر

سورة الصفّات

سورة الزمر

سورة المؤمن

سورة الذاريات

سورة الفصّلت

سورة الحجرات

سورة ق

سورة المجادلة

سورة الرحمن

سورة الحديد

سورة الملك

سورة الحاقّة

سورة نوح

سورة الجنّ

سورة المدّثر

سورة النجم

سورة القيامة

سورة المجادلة

سوة الملك

سورة الانفطار

سورة الانشقاق

سورة البيّنة

سورة الزلزال

سورة الكوثر

كتب الأحاديث

جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»
جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ)
المحقق: مختار إبراهيم الهائج – عبد الحميد محمد ندا – حسن عيسى عبد الظاهر
الناشر: الأزهر الشريف، القاهرة – جمهورية مصر العربية
الطبعة: الثانية، (٢٠٠٥م)
عدد الأجزاء: ٢٥ (الأخير فهارس)

جامع الأصول في أحاديث الرسول:
مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت : ٦٠٦هـ)
تحقيق : عبد القادر الأرنؤوط – التتمة تحقيق بشير عيون
الناشر : مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه –صحيح البخاري
محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦ هـ)
المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر
الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)
الطبعة: الأولى، (١٤٢٢ هـ)
عدد الأجزاء: ٩

سنن أبي داود
أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥ هـ)
المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد
الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت
عدد الأجزاء:٤

سنن الترمذي
محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩ هـ)
:تحقيق وتعليق
أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)
ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)
وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)
الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر
الطبعة: الثانية، (١٩٧٥ م).
عدد الأجزاء: ٥

سنن ابن ماجه
ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت: ٢٧٣ هـ)
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي
الناشر: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي
عدد الأجزاء: ٢

سنن الدارقطن
أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت: ٣٨٥ هـ)
حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم
الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان
الطبعة: الأولى، (٢٠٠٤ م)
عدد الأجزاء:٥

السنن الكبرى للبيهقي
أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)
المحقق: محمد عبد القادر عطا
الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات
الطبعة: الثالثة، (٢٠٠٣م)

السنن الكبرى للنسائي
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣ هـ)
حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي
أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط
قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي
الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت
الطبعة: الأولى، (٢٠٠١ م)
عدد الأجزاء: (١٠ ، ٢ فهارس)

شرح السنة
محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٦ هـ)
تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش
الناشر: المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت
الطبعة: الثانية، (١٩٨٣ م)
عدد الأجزاء: ١٥

شرح سنن أبي داود
عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد الله بن حمد العباد البدر
مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامي

شرح مصابيح السنة للإمام البغوي
محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف بنِ عبد العزيز بن أمين الدِّين بنِ فِرِشْتَا، الرُّوميُّ الكَرمانيّ، الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك (ت: ٨٥٤ هـ)
تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب
الناشر: إدارة الثقافة الإسلامية
الطبعة: الأولى، (٢٠١٢م)
عدد الأجزاء:٦

عمدة القاري شرح صحيح البخاري
أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت: ٨٥٥ هـ)
الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

فتح الباري شرح صحيح البخاري

أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢)

الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩

رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي

قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب

عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عدد الأجزاء: ١٣

فضائل الصحابة

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)

المحقق: د. وصي الله محمد عباس

الناشر: مؤسسة الرسالة — بيروت

عدد أجزائه: ٢

فيض القدير شرح الجامع الصغير

زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: ١٠٣١ هـ)

الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر

عدد الأجزاء: ٦

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال

علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (ت: ٩٧٥هـ)

المحقق: بكري حياني - صفوة السقا

الناشر: مؤسسة الرسالة

الطبعة: الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح

علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت: ١٠١٤ هـ)

الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان

الطبعة: الأولى، (٢٠٠٢ م)

عدد الأجزاء: ٩

المستدرك على الصحيحين

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: ٤٠٥هـ)

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا

الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت

الطبعة: الأولى، (١٩٩٠ م)

عدد الأجزاء: ٤

مسند أبي داود الطيالسي

أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصرى (ت: ٢٠٤ هـ)

المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي

الناشر: دار هجر – مصر

الطبعة: الأولى، (١٩٩٩ م)

عدد الأجزاء: ٤

مسند أبي يعلى

أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: ٣٠٧ هـ)

المحقق: حسين سليم أسد

الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق

الطبعة: الأولى، (١٩٨٤م)

عدد الأجزاء: ١٣

مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (ت: ٢٥٥ هـ)

تحقيق: حسين سليم أسد الداراني

الناشر: دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية

الطبعة: الأولى، (٢٠٠٠ م)

عدد الأجزاء: ٤

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١ هـ)

المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي

الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

عدد الأجزاء: ٥

مسند أحمد بن حنبل

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١ هـ)

المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون

إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي

الناشر: مؤسسة الرسالة

الطبعة: الأولى، (٢٠٠١ م)

مشكاة المصابيح

محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي (ت: ٧٤١ هـ)

المحقق: محمد ناصر الدين الألباني

الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت

الطبعة: الثالثة، (١٩٨٥م)

عدد الأجزاء: ٣

المصنّف في الأحاديث والآثار

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: ٢٣٥ هـ)

المحقق: كمال يوسف الحوت

الناشر: مكتبة الرشد - الرياض

الطبعة: الأولى، (١٤٠٩ هـ)

عدد الأجزاء: ٧

المصنّف في الأحاديث والآثار

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: ٢٣٥ هـ)

المحقق: كمال يوسف الحوت

الناشر: مكتبة الرشد - الرياض

الطبعة: الأولى، (١٤٠٩ هـ)

عدد الأجزاء: ٧

المعجم الأوسط

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠ هـ)

المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني

الناشر: دار الحرمين - القاهرة

عدد الأجزاء: ١٠

الكتب

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه –صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت: ٢٥٦ هـ).

تبصيرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت: ٥٠٨ هـ)

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت: ٥٣٨ هـ)

مشكاة المصابيح لحمد بن عبد الله الخطيب العمري أبو عبد الله ولي الدين التبريزي (ت: ٧٤١ هـ)

شرح تأويلات القرآن لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي(ت: ٥٠٨ هـ)

المنتقى من عصمة الأنبياء لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت: ١١٨٤م)

الكفاية في الهداية لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت: ١١٨٤م)